

lógica **hegel**

En 1817 Hegel publica la "Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas" que presenta dividida en tres partes: Lógica, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu. El primero de estos apartados, preparado a modo de guía para sus clases en la Universidad de Berlín, adquirió gran difusión por su utilidad pedagógica, popularizándose bajo la escueta denominación de LOGICA, o "Pequeña Lógica" por distinción con la más extensa obra del autor: "Ciencia de la Lógica".

Posteriormente, el texto original se vio enriquecido por la transcripción literal de las notas y ampliaciones verbales que Hegel desarrollaba en sus cursos. La meritoria tarea es debida a sus discípulos en nuevas ediciones de aquella Enciclopedia.

Ofrecemos aquí la valiosa traducción que Antonio Zozaya hizo del texto íntegro y definitivo.

HEGEL

LOGICA

Editorial Ricardo Aguilera
Madrid

EDITORIAL RICARDO AGUILERA
PADILLA, 54 - BAJO C - MADRID - 6

COLECCION ORBE

Título: L O G I C A

Autor: Hegel

Traductor: Antonio Zozaya

Portada de Pepe Pla

2.^a edición, 1973

12

ISBN 84-7005-137-7

Depósito legal: M. 33014-1973

EOSGRAF, S. A. - Dolores, 9 - Madrid-29

NOTA EDITORIAL

El presente texto fue preparado por Hegel con destino, principalmente, a sus alumnos de la Universidad de Berlín. Apareció la primera edición alemana en 1817, formando parte de un tratado general titulado "*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*". Dicho volumen se dividía en tres partes: Lógica, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu, de las cuales, es la primera de ellas el objeto de este libro.

Posteriormente a la muerte de su autor, fueron sus discípulos quienes publicaron la Enciclopedia y añadieron las múltiples explicaciones verbales dadas por su maestro, al texto original que según el propio Hegel fue redactado como una guía para sus clases.

La "Lógica" es obra esencial para comprender el pensamiento hegeliano que expone en forma clara y vigorosa la máxima aportación filosófica de su autor: el método dialéctico.

Ofrecemos aquí la valiosa traducción que Antonio Zozaya hizo del texto íntegro y definitivo.

DISCURSO

pronunciado por Hegel, el 22 de Octubre de 1818, en la
apertura del curso académico en Berlín

SEÑORES:

Pues que hoy vengo a ocupar por vez primera en esta Universidad el sillón de profesor de filosofía, al cual me ha elevado el real favor, permitidme que os diga en este discurso preliminar que considero como una circunstancia dichosa y envidiable para mí haber entrado en un más vasto campo de actividad académica y haberlo hecho en el momento actual. En lo que concierne al tiempo, parecen surgir circunstancias, en medio de las cuales la filosofía puede esperar atraer la misma atención, verse rodeada del mismo amor que otras veces y hacer escuchar su voz, ha poco muda y silenciosa. De una parte, eran antes las necesidades del tiempo las que daban tan gran importancia a los mezquinos intereses de la vida diaria; eran, de otra, los intereses más elevados de la realidad, las luchas que tenían por objeto restablecer y libertar el Estado y la vida política en los pueblos las que se habían apoderado de todas las fuerzas del espíritu, de la energía de todas clases, así como de todos los medios exteriores; de modo que la vida interior del espíritu no podía obtener la calma y el descanso que exige. El espíritu del mundo, absorbido como estaba por la realidad y desgarrado exteriormente, no podía replegarse sobre sí mismo y gozar así de sí mismo en su propio elemento. Pero, puesto que este torrente de la realidad es ahora dividido, y que el pueblo alemán ha restablecido esa

nacionalidad, que es el fundamento de toda vida real, ha llegado también el tiempo en que, al lado del gobierno del mundo exterior, se podrá ver elevarse en el Estado el libre reino del pensamiento. Y el espíritu ha manifestado ya su poder en cuanto sólo las ideas y lo que es conforme a las ideas puede hoy sostenerse, y en cuanto sólo aquello tiene valor que puede justificarse ante la inteligencia y el pensamiento. Y este Estado, sobre todo, que me ha adoptado hoy, es el que debe a su preponderancia intelectual el haber adquirido una influencia legítima en el mundo político y real, y el encontrarse igual en importancia e independencia a los Estados que le exceden en poder material. Aquí es donde la ciencia se desenvuelve y engrandece como uno de los momentos esenciales de la vida del Estado. En esta Universidad, que es la Universidad del centro de Alemania, es donde la ciencia, que es el centro de toda la educación del espíritu, de toda ciencia y de toda verdad, la filosofía, quiero decir, debe encontrar su puesto verdadero y ser estudiada con más ardor. Pero, al lado de esta vida espiritual, que es el elemento fundamental de la existencia de un Estado, hemos visto comenzar ese gran combate en que los pueblos se han asociado a sus jefes para asegurar su independencia y la libertad del pensamiento, y para sacudir el yugo de una dominación violenta y extraña. Obra es ésta del poder interior del espíritu, y en la cual se ha despertado la conciencia de su energía, y que en este sentimiento ha enarbolado su bandera y ha manifestado su poder en la realidad. Debemos considerar como un bien inestimable que nuestra generación haya vivido y obrado en este sentimiento en que se hallan encontrados todo derecho, toda moralidad y toda religión. Por estas empresas vastas y profundas el espíritu se eleva a su dignidad, bórrese lo que hay de vulgar en la vida e insignificante en los intereses, y las opiniones y las miras superficiales son desnudas y desvanecidas. Este pensamiento serio es el que, apoderándose del alma, cimenta el verdadero terreno sobre el cual ha de alzarse la filosofía. Ella es imposible allí donde la vida es absorbida por los intereses y las necesidades cotidianas y donde dominan opiniones frívolas y vanas. En el alma que estas necesidades y opiniones han esclavizado, no hay ya lugar

para esa actividad de la razón que indaga sus propias leyes. Pero estos pensamientos frívolos deben desaparecer, cuando el hombre es obligado a ocuparse en lo que hay de esencial en él y cuando las cosas han llegado a tal punto que toda otra ocupación es a sus ojos subordinada a ésta, o, por mejor decir, carece ya de valor para él. Sobre este trabajo, hemos visto principalmente concentrarse el pensamiento y la energía de nuestro tiempo, este núcleo, digámoslo así, es el que hemos visto formarse, cuyos desenvolvimientos ulteriores, políticos, morales, religiosos y científicos, han sido confiados a la generación actual.

En cuanto a nosotros, nuestra tarea y nuestra misión consisten en desenvolver, imprimiéndoles en forma filosófica, esos elementos esenciales que los tiempos modernos han visto reproducirse con una fuerza y una juventud nuevas. Este rejuvenecimiento del espíritu que se ha manifestado primeramente en la acción y en la vida política, va manifestándose ahora en las necesidades más serias e importantes aún de la vida moral y religiosa, en esa ansia de indagaciones sólidas y en esa curiosidad filosófica que ha penetrado en las relaciones de la vida. La necesidad más seria es la de conocer. Es aquella por la cual el ser espiritual se distingue del ser puramente sensible, y por esto es la necesidad más profunda del espíritu, y, por lo tanto, una necesidad universal. A las preocupaciones serias de nuestro tiempo se debe su aparición con la señal distintiva del espíritu alemán. En las otras naciones se cultiva siempre la filosofía, o, mejor dicho, se encuentra siempre en ellas su nombre. Pero, si el nombre subsiste, el sentido y la cosa han cambiado o desaparecido, de modo que no están en él sino en el estado de recuerdo o de presentimiento. En Alemania es en donde se ha refugiado esta ciencia y en ella es en donde vive. A nosotros ha sido confiada la custodia de esta luz divina y es un deber para nosotros rodearla de nuestros cuidados, alimentarla e impedir así que lo que el hombre posee más elevado, la conciencia de su esencia, se extinga. Sin embargo, aún en Alemania, esos hábitos superficiales y vulgares que prevalecieron anteriormente a este renacimiento del espíritu, han echado tales raíces, que hay hoy todavía quienes afirman y pretenden de-

mostrar que no hay conocimiento de la verdad, que Dios, la esencia del mundo y del espíritu, es un ser inconcebible e incomprensible. Se debe, en su opinión, atenerse a la religión, y ésta debe atenerse a la creencia, al sentimiento, a un presentimiento oscuro de su objeto y no aspirar a un conocimiento racional de la verdad. Según ellos, el conocimiento no tendrá por objeto lo absoluto, Dios, ni lo que hay de verdadero y absoluto en la naturaleza y en el espíritu, sino el ser negativo, pues que pretenden que lo que puede ser conocido no es lo verdadero sino lo falso, es decir, el ser contingente y perecedero; que lo que constituye el objeto de la ciencia es el elemento exterior o histórico, las circunstancias accidentales en medio de las cuales esa pretendida verdad se ha manifestado, y, que aun tales indagaciones no deben ser sino puramente históricas, es decir, indagaciones que se limiten a estudiar, con ayuda de la erudición y de la crítica, el lado exterior de los hechos; porque, en cuanto al contenido y el sentido interno de estos hechos, no debemos, dicen, preocuparnos. Han ido tan lejos como Pilatos, el procónsul de Roma, que, oyendo al Cristo pronunciar la palabra *verdad*, le preguntó: «¿Qué es la verdad?» como quien sabe a qué atenerse en este punto, como quien sabe, quiero decir, que no hay conocimiento de la verdad. Y así, este abandono de la indagación de la verdad, que en todo tiempo ha sido mirado como señal de un espíritu vulgar y estrecho, es hoy considerado como el triunfo del talento. Antes, la impotencia de la razón iba acompañada de dolor y de tristeza. Pero pronto se ha visto a la indiferencia moral y religiosa, seguida de cerca de un modo de conocer superficial y vulgar, que se arroga el nombre de conocimiento explicativo, reconocer francamente y sin emoción, esa impotencia y cifrar su orgullo en el olvido completo de los intereses más elevados del espíritu. En nuestros días, la filosofía crítica ha venido a prestar su apoyo a esta doctrina en cuanto pretende haber demostrado que nada podemos saber de lo eterno y lo absoluto. Este pretendido conocimiento se ha atribuido, no obstante, el nombre de filosofía y nada ha alcanzado mayor éxito cerca de los talentos y caracteres superficiales, nada que acojan con más entusiasmo que esta doctrina de la impotencia de la ra-

zón, por la cual su propia ignorancia y nulidad adquieren importancia y vienen a ser como el fin de todo esfuerzo y de toda aspiración intelectual. Que el conocimiento de la verdad nos es rehusado y que lo que nos es dado ha conocer es el ser contingente y fenomenal; ved la doctrina que ha hecho y que hace siempre ruido y que tiene hoy, como quien dice, en filosofía, vara alta. Se puede decir que nunca, desde el tiempo en que ha comenzado a alcanzar un rango distinguido, en Alemania, se había presentado la filosofía bajo un aspecto tan vergonzoso, porque jamás una doctrina tal, un tal abandono del conocimiento racional, había alcanzado proporciones tales ni se había mostrado con igual arrogancia. Y es esta una doctrina que, de un período que ya no existe, se ha arrastrado hasta nuestros días, digámoslo así, a pesar de estar en oposición con un sentimiento más profundo de la verdad y de las necesidades sustanciales del espíritu moderno. Por mi parte, saludo e invoco la aurora de este espíritu, del cual sólo he de ocuparme, porque sostengo que la filosofía tiene un objeto, un contenido real y este contenido es el que quiero exponer a vuestra vista. Apelo sobre todo al espíritu de la juventud, porque ella es la época feliz de la vida en que aún no se ha extraviado el hombre en los fines limitados de la necesidad exterior, en que puede ocuparse libremente en la ciencia, y amarla con un amor desinteresado, en que el espíritu, en fin, no ha tomado aún una actitud negativa y superficial frente a frente de la verdad, ni se ha perdido en indagaciones críticas, huera y ociosas. Un alma aun sana y pura experimenta la necesidad de alcanzar la verdad en cuyo reino la filosofía habita, el cual funda y del cual participamos cultivándola. Todo cuanto hay de verdadero, de grande y de divino en la vida, obra es de la idea, y el objeto de la filosofía consiste en aprehender la idea en su forma verdadera y universal. En la naturaleza, la obra de la razón está encadenada a la necesidad; pero el reino del espíritu es el reino de la libertad. Todo cuanto forma el lazo de la vida humana, todo cuanto tiene valor para el hombre, tiene una naturaleza espiritual y este reino del espíritu no existe sino por la conciencia de la verdad y del bien, es decir, por el conocimiento de las ideas.

Me atrevo a desear y a esperar que me será dado ganar

y merecer vuestra confianza recorriendo el camino en que vamos a entrar. Pero lo que hoy os pido es confianza en la ciencia y fe en la razón. El amor a la verdad y la fe en el poder de la inteligencia, son la primera condición de la indagación filosófica. El hombre debe tener el sentimiento de su dignidad y estimarse capaz de alcanzar las más altas verdades. Nada se pensará demasiado grande de la magnitud y el poder de la inteligencia. La esencia oculta del universo no tiene fuerza que pueda resistir al amor a la verdad. Ante este amor, el universo debe revelarse y desplegar todas las riquezas y profundos misterios de su naturaleza.

LOGICA

PRELIMINARES

XIX. La lógica es la ciencia de la idea pura, de la idea en el elemento abstracto del pensamiento.

OBSERVACIÓN. Lo que es cierto de toda noción presupuesta de la filosofía en general lo es igualmente de esta determinación, así como de las determinaciones contenidas en estas observaciones preliminares, a saber: que son determinaciones sacadas de una vista del conjunto.

Se puede decir que la lógica es la ciencia del pensamiento, de sus determinaciones y de sus leyes; pero el pensamiento como tal no constituye sino la determinabilidad general o el elemento en que la idea se halla en el estado de idea lógica. La idea es el pensamiento, no como pensamiento puramente formal, sino como totalidad que se desarrolla ella misma en sus determinaciones y en sus leyes, y, por tanto, estas determinaciones y estas leyes no las encuentra en sí como elementos que están ya en ella y que le son dados de antemano, sino que ella misma se los da.

La lógica es la ciencia más difícil en el sentido de que no tiene por objeto intuiciones, ni aun, como la geometría, representaciones que en su abstracción son representaciones sensibles, sino abstracciones puras, y de que exige la facultad y el hábito de concentrarse en el pensamiento puro, de aprehenderle fuertemente y de moverse en él. De otra parte, se podría considerarla como la ciencia más fácil, porque su contenido no es otra cosa que el pensamiento y sus determinaciones ordina-

rias, que son también las más sencillas y elementales. Se puede decir igualmente que son lo que hay de más conocido, el *ser* y el *no ser*, la *determinabilidad*, la *magnitud*, el *ser en sí*, el *ser para sí*, lo *uno*, lo *múltiple*, etc. Sin embargo, este conocimiento es el que hace más difícil el estudio de la lógica. Porque, de un lado, se es fácilmente llevado a creer que no hay utilidad alguna en ocuparse en las cosas que se conocen ya, y de otro, es preciso por esto mismo trabajar por procurarse de ellas una noción muy distinta, o, por mejor decir, una noción opuesta a aquella que se tenía antes.

En cuanto a su utilidad, se puede decir, primero, que la lógica es útil al sujeto en sus relaciones, en cuanto el sujeto, estudiándola, se procura una cierta educación para alcanzar determinados fines. Y esta educación consiste en que ejercita en ella su pensamiento, porque esta ciencia es el pensamiento del pensamiento, y así los pensamientos penetran en su espíritu bajo la forma de pensamientos. Pero la lógica es la forma de la verdad pura, o por mejor decir es la verdad pura misma, y, por tanto, es muy otra cosa que un instrumento útil. Si lo que hay más importante, más libre y más independiente es también la más útil, la lógica será la ciencia más útil. Pero, así entendida, su utilidad será algo más que un simple ejercicio formal del pensamiento.

Zusatz 1. La primera cuestión que debemos proponernos es ésta: ¿cuál es el objeto de nuestra ciencia? Y la respuesta más sencilla y clara es que este objeto es la verdad. Es esta una palabra muy seria y que expresa una cosa más seria aún. Son éstas una palabra y una cosa que deben hacer vibrar lo que hay de más íntimo en nosotros si nuestro espíritu y nuestro corazón están sanos. Con la verdad surge también la duda, si nos es dado conocerla. Parece que hay aquí desproporción entre nuestra naturaleza humana limitada y la absoluta verdad; lo cual acarrea la cuestión de la relación del finito y del infinito. Dios es la verdad: ¿cómo podemos conocerle? La humildad y la modestia son virtudes que parecen estar en oposición con una tarea semejante. Pero se impone también la cuestión de saber si realmente la verdad puede ser conocida, para justificar esta

conclusión: que vale más vivir en el círculo vulgar de los fines finitos. Sin embargo, pronto se ha renunciado a tal humildad. Un lenguaje como éste: «¿cómo podemos nosotros, miserables gusanos, conocer la verdad?» ha dejado de usarse, y en su lugar se ha visto aparecer la vanidad y la presunción de creer que se está de un modo inmediato en la verdad. Se ha persuadido a la juventud de que basta que se mantenga firme y camine para poseer la verdad —la verdad religiosa y política—. Y se ha hecho, sobre todo, comprender, a este propósito, que los más ancianos no son sino una masa endurecida, petrificada y sumida en la ignorancia y el error. La juventud es la aurora de la vida, el viejo mundo es la noche y las tinieblas. Se le aconseja que se ocupe en las ciencias particulares, solamente para hallar en ellas medios para los fines exteriores de la vida. Así, esta humildad que aleja del conocimiento y de la indagación de la verdad es aquí reemplazada por la convicción de que se posee ya la verdad completamente. Sin duda, la juventud es la esperanza de la vejez, porque ella debe hacer adelantar al mundo y a la ciencia. Mas no se deposita en ella esta confianza sino a condición de que no quede como es y de que emprenda y realice el rudo trabajo de la inteligencia.

Hay también otro modo de ser modesto en punto a la verdad. Es ese aire desdeñoso que se adopta frente a ella, ese que adoptó Pilatos frente a Cristo. ¿Qué es la verdad? dice Pilatos, entendiéndolo así que sabía a qué atenerse en todas las cosas, y que nada hay que merezca ser tomado en serio; lo que expresaba también Salomón cuando decía que todo es vanidad. Lo que queda, en efecto, aquí es solamente la inanidad subjetiva.

Hay también una especie de poltronería que viene a oponerse al conocimiento de la verdad. El espíritu indolente es naturalmente llevado a pensar que la filosofía no debe ser tomada en serio. Se sigue aprendiendo la lógica, pero ésta debe dejarnos tales como somos. Se imagina que al elevarse por encima del círculo de las representaciones ordinarias, se pierde uno en una región peligrosa, y se confía a un océano en que se es azotado en todos sentidos por las olas del pensamiento y que, después de todo, se vuelve a las arenosas playas de las

cosas de este mundo, que se ha abandonado por nada absolutamente. El mundo nos enseña lo que da de sí este modo de ver. Se puede llegar a ser hábil, adquirir un gran número de conocimientos y la rutina de una profesión y procurarse una educación para alcanzar los propios fines particulares. Pero es muy otra cosa moldear el propio espíritu para su fin más alto y trabajar por realizarle. Esperemos que la juventud de nuestro tiempo estará animada del deseo de algo mejor, y que no quedará satisfecha con un saber superficial, con la sombra del verdadero saber.

Zusatz 2. Se admite generalmente que el pensamiento es el objeto de la lógica. Pero se puede tener del pensamiento una opinión muy baja o muy elevada. Se dice: esto es sólo un pensamiento, entendiendo por tal un elemento subjetivo, arbitrario y contingente, pero no la cosa misma, lo verdadero, lo real. Pero se puede formar de él una alta opinión y entender que sólo él puede aprehender lo que hay más elevado, la naturaleza divina, y que los sentidos nada pueden darnos a conocer de esta naturaleza. Se dice: Dios es espíritu y en espíritu y en verdad es como él quiere que se le adore. Pero se concede que el ser sensible no es el ser espiritual y que lo que hay de más íntimo en el ser espiritual es el pensamiento, de tal suerte que sólo el espíritu puede conocer el espíritu. El espíritu puede, es cierto, ser y saberse como espíritu sensible —en la religión por ejemplo— pero una cosa es el sentimiento como tal, así como la forma del sentimiento, y otra el contenido del sentimiento. Este, como tal, es, en general, la forma del ser sensible que tenemos común con el animal. Esta forma puede, muy bien, apoderarse del contenido concreto, pero este contenido no pertenece a esta forma. La forma del sentimiento es la más inadecuada al contenido espiritual. Este, Dios mismo, no está en su verdad sino en el pensamiento y como pensamiento. En este sentido el pensamiento no es simple pensamiento (*subjetivo, arbitrario, etc.*), sino que es la más alta, y vista de más cerca, la única forma bajo la cual el ser eternal y absoluto puede ser aprehendido.

Ocorre con la ciencia del pensamiento lo que con

éste. Se puede tener de ella una elevada o baja opinión. Se puede pensar, se dice, sin la lógica así como se puede digerir sin estudiar fisiología. El estudiar lógica no hace que no se piense después como antes; quizá se pensará más metódicamente, pero la diferencia será mínima. Sin duda, si la obra de la lógica no consistiese sino en hacer conocer la actividad del pensamiento puramente formal, no realizaría sino lo que se podría realizar de cualquiera otra manera. De hecho, la antigua lógica se colocó en este terreno. Pero es preciso decir que aun el conocimiento del pensamiento, en cuanto actividad puramente subjetiva, realza al hombre y tiene interés para él; porque conociendo lo que es y lo que hace, es como el hombre se distingue del bruto. Pero, por otra parte, la lógica ocupa también un alto rango como ciencia del pensamiento, en cuanto sobre el pensamiento puede alcanzar la verdad. Una vez, pues, que la ciencia lógica considera el pensamiento en su actividad y en sus productos (el pensamiento no es una actividad sin contenido, porque engendra pensamientos que son los pensamientos), su contenido será el mundo suprasensible y su obra consistirá en moverse en este mundo. Objeto de las matemáticas son el número y el espacio abstractos. El ser matemático es un ser aún sensible, aunque abstractamente. Pero el pensamiento se separa también de esta esfera extrema del ser sensible y se mueve libremente en sí mismo, se aleja de toda sensibilidad externa e interna y rechaza toda tendencia e interés particulares. En cuanto la lógica se coloca en este terreno, debemos formar de ella más alta noción que la que se forma ordinariamente.

Zusatz 3. La necesidad de aprehender la lógica de un modo más profundo que como ciencia del pensamiento puramente formal nace del interés que han despertado la religión, el estado, el derecho, la vida social. Antes nada peligroso se veía en el pensamiento. Se pensaba Dios, la naturaleza, el Estado y se abrigaba la convicción de que, no por los sentidos o por representaciones y opiniones contingentes, sino por el pensamiento sólo se podía ascender al conocimiento de la verdad. Avanzando por este camino se acabó por descubrir que las

relaciones más elevadas de la vida se hallaban así conmovidas. Se vio que el pensamiento quitaba al mundo positivo su poder, que las legislaciones caían ante él como en holocausto, que la religión no escapaba a sus ataques, que las doctrinas religiosas establecidas y que se consideraban como revelaciones y las viejas creencias, se desvanecían a su soplo. Tal es, por ejemplo, la posición hostil que adoptó la filosofía griega enfrente de la vieja religión cuyas representaciones aniquilaba. Y estos ataques contra la religión y el Estado, estas dos cosas esencialmente unidas, acarrearón el destierro y la muerte a los filósofos. Así es cómo el pensamiento ha afirmado su poder en la realidad y ha ejercido la acción más extraordinaria. Y esto también es lo que ha llamado la atención sobre su poder y lo que ha motivado que se haya comenzado a examinar de más cerca sus pretensiones y que se haya creído hallar que se atribuye demasiado y que emprende lo que no puede realizar. Porque, en vez de elevarse al conocimiento de Dios, de la naturaleza y del espíritu, en otros términos, al conocimiento de la verdad, ha trastornado la religión y el Estado. De aquí ha nacido la necesidad de justificar al pensamiento sobre estos resultados. Y así la indagación de la naturaleza y los derechos del pensamiento constituye, en gran parte, el interés de la filosofía moderna.

XX. Si tomamos al pensamiento en su representación más inmediata, le veremos aparecer primero en su significación subjetiva ordinaria, a saber: como una de las actividades o facultades al lado de otras facultades, tales como la sensibilidad, la intuición, la imaginación, el deseo, la voluntad, etc. Su producto, la determinabilidad o forma del pensamiento, será lo universal, lo abstracto en general. El pensamiento en cuanto actividad, es, por consiguiente, lo universal activo, y que se hace a sí mismo por su actividad, puesto que su producto es también lo universal. El pensamiento representado como sujeto, es el ser pensante y la expresión simple que designa el sujeto existente como ser pensante es *yo*.

OBSERVACIÓN. Las determinaciones que indico aquí y en los párrafos siguientes, no deben ser consideradas como simples aserciones o como expresión de mis opi-

niones personales sobre el pensamiento. Sin embargo, como en esta exposición preliminar no puede haber deducción o demostración, pueden ser consideradas como hechos, y cada cual, cuando fije su atención sobre estos pensamientos, podrá comprobar empíricamente en su conciencia que el carácter de universalidad, como las otras determinaciones que voy a señalar, se encuentran en el pensamiento. Bien entendido que para observar los hechos de conciencia y entender estas representaciones, es preciso el hábito de la reflexión y la abstracción.

Ya en esta exposición preliminar se ve producirse la diferencia de la percepción sensible, de la representación y del pensamiento. Es una diferencia decisiva para la inteligencia de la naturaleza y de las diversas especies del conocimiento. Será, pues, aclarar este último punto, señalar aquí esta diferencia. Para explicar la percepción sensible se recurre, ante todo, a los sentidos, o a sus órganos. Pero la expresión, *órgano de los sentidos*, no procura determinación alguna relativa a lo que es apprehendido en la percepción sensible. La diferencia de ésta y del pensamiento consiste en que la determinación de la primera es la individualidad, y como lo individual (el ser completamente abstracto, y, por decirlo así, en el estado de átomo), está también en relación en la percepción sensible, las cosas son exteriores unas a otras y en esta exterioridad sus formas abstractas más inmediatas son la yuxtaposición y la sucesión.

El contenido de la representación es también esta materia sensible, pero una materia que yo me he apropiado, porque este contenido reside en mí, y ha revestido una forma sensible, general y reflejada.

Sin embargo, aparte esta materia sensible, la representación tiene también por contenido una materia que saca de otra fuente, es decir, del pensamiento que tiene conciencia de sí mismo. Tales son las representaciones del derecho, de la moral, de la religión y del pensamiento mismo, lo que hace que no se vea fácilmente en qué consiste la diferencia de estas representaciones y de los pensamientos de este contenido; porque aquí se tiene un contenido que es el pensamiento y también una forma general, forma que, por otra parte, ha recibido ya este contenido por lo mismo que está en mí y, en ge-

neral, porque es una representación. Pero el carácter de la representación, aun bajo este aspecto, consiste en que el contenido queda en ella en un estado de individualización y de aislamiento. Las representaciones del derecho, de la justicia y de otras determinaciones análogas, no son en ella, es cierto, yuxtapuestas como en el ser sensible, una fuera de otra en el espacio. Aparecen sucesivamente en el tiempo, pero su contenido no está sometido a la sucesión del tiempo; no cambia ni pasa con él. Sin embargo, estas determinaciones virtualmente espirituales existen en el estado de individualización y de aislamiento en la larga circunscripción de la generalidad interna abstracta de la facultad representativa. Son representaciones simples, pero en ese estado de separación. Así, se tiene la representación del derecho, del deber, de Dios, etc. Ahora la representación se detiene en esta determinación, a saber: que *el derecho es el derecho*, que *Dios es Dios*, o bien recibe una determinación más desarrollada tal como: *Dios es el creador del mundo, omnisciente, omnipotente*. Pero, en ambos casos, no se hace sino enumerar una serie de determinaciones simples y aisladas que, pese al lazo que las une en el sujeto, permanecen distintas y separadas. Aquí se ve la relación de la facultad representativa y del entendimiento. Estas dos facultades no difieren entre sí, sino en cuanto una, el entendimiento, introduce en las determinaciones aisladas de las representaciones las relaciones de lo general y de lo particular, de la causa y del efecto, etc., etcétera; por consiguiente, relaciones marcadas con un carácter de necesidad, mientras que la facultad representativa se limita a colocar las representaciones una al lado de otra, no ligándolas sino de un modo indeterminado por la simple cópula *y*.—Se puede decir que, en general, la filosofía no tiene otro objeto que transformar las representaciones en pensamientos y los simples pensamientos en nociones. Diferencia es esta que importa, ante todo, señalar entre la representación y el pensamiento.

Luego si la individualidad y la exterioridad son las determinaciones del ser sensible, hay que decir que estas determinaciones son, a su vez, también pensamientos y lo general. Se verá en la lógica que los pensamientos y lo

general consisten precisamente en ser ellos mismos y su contrario; que el pensamiento aprehende y franquea este último y que nada le podría huir. Como el lenguaje es obra del pensamiento, nada se puede expresar por el lenguaje que no sea lo general. Lo que no es sino una opinión, no pertenece sino a mí como tal individuo particular. Pero si el lenguaje no expresa sino lo general, no podré expresar sino lo que es mi opinión. Y lo que no puede ser expresado, el sentimiento, la sensación, no es lo que hay más importante y verdadero, sino más bien lo más insignificante y menos real. Cuando pronuncio estas palabras: *el individuo, este individuo, aquí, ahora*, expreso nociones generales; y aunque por *todos y cada uno*, por *este* y por *ahora*—aunque fuesen *este* o un *ahora sensibles*—se quiera designar cosas individuales, todas estas palabras expresan lo general. Asimismo, cuando digo *yo*, entiendo por tal el yo que soy y que excluye todos los demás *yos*. Pero lo que llamo *yo* es *cualquier yo* que, como el mío, excluye todos los demás.—Kant se ha servido de una expresión impropia cuando ha dicho que el yo *acompaña* a todas nuestras representaciones, sensaciones y deseos. El yo es lo general en y para sí, mientras que la comunidad (*Gemeinschaftlichkeit*) es también una forma, pero exterior, de lo general. Todos los hombres tienen esto de común conmigo, que son *yo*, así como todas *mis* sensaciones, todas *mis* representaciones tienen entre sí de común, el ser *mías*. Pero el yo como tal en su forma abstracta es esa relación sencilla consigo mismo en que se hace abstracción de toda representación, sensación y estado, así como de toda particularidad resultante del carácter, del talento, de la experiencia, etc. En este sentido el yo constituye la existencia de lo general completamente abstracto, del ser abstractamente libre. Por consiguiente, el yo es el pensamiento en cuanto sujeto, y como yo soy presente en todas mis sensaciones, representaciones y estados, el pensamiento es presente en todas estas determinaciones y es la categoría que a todas les penetra.

Zusatz. Cuando se trata del pensamiento éste aparece primeramente como una actividad subjetiva, como una facultad semejante a otras que poseemos, como la memoria, la representación, la voluntad, etc. Si el pensa-

miento no fuese sino una simple actividad subjetiva, y como tal constituyese el objeto de la lógica, tendría, como las otras ciencias, su objeto determinado. Pero no se ve, ante todo, porque se haría del pensamiento una ciencia especial, no haciendo lo mismo con la voluntad, la imaginación, etc. Hay, sin embargo, una razón para esta excepción en favor del pensamiento, la importancia especial que se le concede por constituir la verdadera naturaleza humana y distinguir al hombre del animal.—Aprender a conocer el pensamiento mismo como simple actividad subjetiva, es un estudio que tiene también su importancia. Las determinaciones del pensamiento así considerado, son reglas y leyes cuyo conocimiento se adquiere por la experiencia. El pensamiento considerado en esta relación según sus leyes, es lo que forma el contenido de la lógica ordinaria. Aristóteles es el fundador de esta lógica. Ha querido dar así al pensamiento el poder que le corresponde en cuanto tal. Nuestro pensamiento es una cosa muy concreta, pero se debe distinguir en la complejidad del contenido lo que pertenece al pensamiento o forma abstracta de la actividad. Un lazo invisible, espiritual, la actividad del pensamiento une este contenido y este lazo; esta forma como tal es lo que Aristóteles ha puesto en claro y determinado. Esta lógica de Aristóteles ha formado la ciencia lógica hasta nuestros días. Ha recibido desarrollo, sobre todo de los escolásticos, que no han sido sino simples desenvolvimientos que no han aumentado su materia. Respecto a esta ciencia la obra de los tiempos modernos ha consistido principalmente, de una parte, en eliminar muchas determinaciones lógicas de Aristóteles y de los escolásticos, y de otra en entrar en ella muchos elementos psicológicos. Lo que da su importancia a esta ciencia es que en ella se aprende a conocer los procesos del pensamiento finito y es una ciencia racional si responde a su objeto; el objeto que presupone. No se puede negar que el estudio de esta lógica formal tiene su utilidad en cuanto por ella se refresca, como se dice, el cerebro, se aprende a concentrarse y a abstraerse, mientras que en la ciencia ordinaria hay que ocuparse en representaciones sensibles que se mezclan y confunden. Por el contrario, abstrayendo, el espíritu se concentra en un solo punto y

adquiere así el hábito de vivir la vida interior y de penetrar en la intimidad de las cosas. El conocimiento de las formas del pensamiento finito puede procurar un medio para la formación de las ciencias empíricas que proceden según estas formas y en este sentido se ha considerado a la lógica como un instrumento. Ahora se puede usar de ella más largamente y decir que es preciso estudiarla, no por su utilidad, sino por ella misma, porque las cosas excelentes deben ser buscadas por sí mismas. Pero hay que decir al par que las cosas excelentes son también las más útiles, porque constituyen el principio substancial que es por sí mismo y que es como el auxiliar de los fines particulares que hace avanzar y que conduce a la madurez. Puesto que los fines particulares no son lo más excelente no se realizan sino por la acción de lo más excelente. La religión, por ejemplo, tiene un valor absoluto en sí misma, pero lleva también y conserva en sí los demás fines. El Cristo dice: Buscad tan solo el reino de Dios y lo demás os será dado por añadidura.—Solamente persiguiendo el ser absoluto los fines particulares pueden realizarse.

XXI. Cuando el pensamiento está, como pensamiento activo, en relación con los objetos (pensamiento reflejado), lo universal, en tanto que produce esta actividad, contiene la naturaleza de la cosa, la esencia, el ser íntimo, lo verdadero.

OBSERVACIÓN. Hemos recordado en el párrafo quinto la antigua creencia de que lo que hay de verdadero en los objetos, en las propiedades y los hechos, es decir, su naturaleza interna y esencial, es lo que importa conocer, y que esta naturaleza no se produce de una manera inmediata en la conciencia, que no es lo que nos muestran la primera apariencia de la cosa, sino que no se la puede alcanzar sino por la reflexión.

Zusatz. Se invita ya al niño a reflexionar. Por ejemplo, se le hace unir los adjetivos con los sustantivos. Aquí el niño debe ser atento y distinguir; debe recordar la regla y aplicarla al caso particular. La regla no es otra cosa que lo general y con este elemento general debe recordar el niño lo particular.—Además, tenemos fines en

la vida y reflexionamos acerca de cómo podemos alcanzarlos. El fin es aquí lo general, el principio director y tenemos medios e instrumentos cuya actividad determinamos según este principio.—De un modo semejante interviene y obra la reflexión en las relaciones morales. Reflexionar quiere decir aquí acordarse del derecho y del deber y de que a este elemento general, como regla invariable, debemos conformar nuestra conducta en los casos particulares; en otros términos, la determinación general, debemos reconocerla, reproducirla en nuestras acciones.—Igual nos conducimos en nuestras relaciones con los fenómenos de la naturaleza. Por ejemplo, observamos el relámpago y el trueno. Este fenómeno nos es conocido, y a veces nos atenemos a este conocimiento. Pero el hombre no se satisface con un conocimiento exterior y sensible, quiere ir más lejos, quiere conocer la naturaleza del fenómeno, quiere aprehender su noción. Esto es lo que le lleva a reflexionar, a buscar su causa como aquello que se distingue del fenómeno en cuanto ser interior, que se distingue del ser puramente exterior. Se desdobra así el fenómeno, se le divide en dos, en lo interno y lo externo, en la fuerza y en su manifestación, en la causa y en el efecto. Lo interno, la fuerza, etc., son aquí también lo general, lo que persiste. No es tal o cual relámpago, tal o cual planta, sino lo que permanece lo mismo en todas estas cosas. El ser sensible es un ser individual y pasajero y lo que persiste en él aprendemos a conocerlo por la reflexión. La naturaleza nos muestra un número infinito de formas y de fenómenos individuales. Experimentamos la necesidad de llevar esta multiplicidad a la unidad. Esto es lo que nos lleva a comparar y a buscar lo general en lo individual. Nacen los individuos y pasan, lo que dura en ellos es el género que se reproduce en ellos y que no existe sino para la reflexión.—Aquí es también donde vienen a colocarse las leyes, por ejemplo, las del movimiento de los cuerpos celestes. Vemos los astros, en tal momento, en tal lugar o en otro. Esta ausencia de orden no es conforme al espíritu y el espíritu no se satisface con ella, porque cree en un orden, en una determinación simple, constante y universal. En esta creencia ha aplicado su reflexión a los fenómenos, ha descubierto sus leyes y ha fijado de un

modo general el movimiento de los cuerpos celestes, de suerte que se puede, con ayuda de estas leyes, conocer y determinar cada cambio de lugar.—Se puede ver por estos ejemplos cómo la reflexión se une siempre al elemento fijo e invariable, al que tiene en sí mismo su determinación y que regula lo particular. Este elemento general no podría ser aprehendido por los sentidos y es él el que constituye lo esencial y lo verdadero. Los deberes y los derechos, por ejemplo, constituyen el elemento esencial de la acción y la verdad de la acción consiste en su acuerdo con estas determinaciones generales.

Determinando así lo general, se ve que constituye el contrario de otro término y que éste es el ser puramente inmediato, exterior e individual, que se pone enfrente del ser mediato, interior y general. Este elemento general no existe como tal exteriormente. El género como tal no podría ser objeto de la percepción; las leyes del movimiento de los cuerpos celestes no están escritas en el cielo. Así no se oye ni se ve lo general, porque no existe sino para el espíritu. La religión nos eleva a un principio general que contiene todos los demás; a un principio absoluto de que emanan todas las cosas, y este principio absoluto no es el objeto de los sentidos, sino del espíritu y del pensamiento.

XXII. (γ). Por la reflexión, el modo de ser del contenido, tal como éste se halla primeramente en la sensación, la intuición y la representación se hallan modificados; sólo, pues, por mediación de un cambio llega la verdadera naturaleza del objeto a la conciencia.

Zusatz. Lo que viene de la reflexión es el producto de nuestro pensamiento. De su cabeza, por ejemplo, ha sacado Solón las leyes que ha dado a los Atenienses. Pero, de otra parte, debemos también considerar lo universal, la ley, como el contrario de una existencia puramente subjetiva y reconocer en él la existencia esencial, verdadera y objetiva de las cosas. No basta la simple atención para descubrir la verdad en las cosas; es menester que nuestra actividad subjetiva intervenga y que transforme su existencia inmediata. Al primer golpe de vista parece esto absurdo y como que va al encuentro del fin propuesto en el conocimiento. Pero se puede decir que la convic-

ción de todos los tiempos ha sido que solamente con ayuda de esta transformación operada por la reflexión se llega a la realidad substancial de las cosas. Han surgido dudas, sin embargo, sobre todo en nuestros tiempos, contra esta convicción y se ha querido establecer una diferencia entre los productos de nuestro pensamiento y las cosas tales como son en sí mismas. Se ha dicho que la cosa es en sí misma muy otra de lo que de ella pensamos. Es la filosofía crítica sobre todo la que ha introducido esta escisión en la ciencia, contra la convicción general de los tiempos preedentes que admitía como un punto resuelto el acuerdo de la cosa y del pensamiento. Sobre esta oposición se ha concentrado la atención de la nueva filosofía. Pero la creencia general es que esta oposición no tiene realidad. En la vida ordinaria reflexionamos, sin hacer la reflexión especial de que así alcanzamos la verdad, pero pensamos sencillamente en la firme creencia, en el acuerdo del pensamiento y la cosa. Esta creencia es de la mayor importancia. Es la enfermedad de nuestro tiempo, que ha llegado hasta la desesperación aquella que pretende que nuestro conocimiento sólo tiene un valor subjetivo y que este conocimiento subjetivo es el último límite de nuestro saber. Pero la verdad es la verdad objetiva y debe procurar la regla para la convicción de cualquiera al extremo que la convicción del individuo es errónea cuando no se acuerda con ella. Según la nueva doctrina, por el contrario, la convicción, como tal, o la simple forma de la convicción basta para la legitimidad de la convicción, sea cualquiera el contenido, porque no hay aquí criterio para la verdad de éste. Ahora, en lo que acabamos de decir, que la creencia antigua de la humanidad es que el espíritu está hecho para conocer la verdad, hay también esto: que las cosas, la naturaleza exterior e interior, el objeto en general, lo que es en sí, es del modo como es pensado y que, por tanto, el pensamiento es la verdad del mundo objetivo. La obra de la filosofía no consiste sino en elevar de un modo determinado a la conciencia lo que ha sido admitido durante largo tiempo relativamente al pensamiento humano. La filosofía no inventa en este respecto nada nuevo. Lo que engendramos aquí por nuestra reflexión está en el juicio inmediato y preconcebido de todos.

XXIII. (8). Puesto que es la reflexión a la que se manifiesta la verdadera naturaleza de las cosas y este pensamiento es mi propia actividad, esta naturaleza de las cosas es también el producto de mi espíritu y de mi espíritu como sujeto pensante, o de mí mismo según mi universalidad simple, lo mismo que de mi espíritu en cuanto yo que permanece en mí mismo, o de mi libertad.

OBSERVACIÓN. Se entiende con frecuencia la expresión: *pensarse a sí mismo* como si se enunciase así una proposición importante. Pero, en realidad, tan imposible es pensar como alimentarse por otro. Este es, pues, un mero pleonismo. En el pensamiento reside de una manera inmediata la libertad, porque el pensamiento es la actividad de lo universal, y, por tanto, una relación abstracta consigo mismo, una concentración en sí mismo indefinida según el lado subjetivo y que, al mismo tiempo, según el lado del contenido, no se une sino a la cosa misma y a sus determinaciones. Por consiguiente, cuando se habla de modestia o de humildad y se acusa a la filosofía de orgullo, se debería, a lo que parece, excusar a la filosofía este reproche, si es cierto que la humildad y la modestia consisten en nada atribuirse de una cualidad y de una acción. Porque según el contenido, el pensamiento no es pensamiento verdadero sino en tanto que se sume en la cosa misma y, según la forma, no es el ser particular o la acción particular del sujeto, sino que es precisamente la conciencia que se pone como yo abstracto, como yo libertado de toda particularidad de sus cualidades, de sus estados, etc., y no produce sino lo universal en que es idéntico con todos los individuos. Aristóteles quiere que la filosofía conserve su dignidad. Esta dignidad consiste precisamente en deshacerse de las opiniones particulares, y en no dejar dominar en la conciencia sino lo universal y la esencia.

XXIV. Según estas determinaciones, se podrá llamar a los pensamientos, pensamientos *objetivos*, y entre éstos se debe colocar también las formas que la lógica ordinaria no considera sino como del pensamiento en la conciencia. Por consiguiente, la lógica se confunde con la metafísica, con la ciencia que aprehende las cosas en los

pensamientos a los cuales se concede aquí la facultad de expresar la esencia de las cosas.

OBSERVACIÓN. La relación de las formas, tales como la noción, el juicio, el silogismo, la casualidad, etc., no puede producirse sino en el seno de la lógica misma. Pero lo que se debe también observar de antemano es que, cuando el pensamiento procura formarse una noción de las cosas, esta noción (y por tanto sus formas más inmediatas, el juicio y el silogismo) no puede componerse de determinaciones y relaciones extrañas a las cosas. La reflexión, acabamos de hacerlo observar, eleva a lo universal en las cosas; pero lo universal mismo es un momento de la noción. Decir que el entendimiento, la razón, está en el mundo, equivale a decir que contiene pensamientos objetivos. Pero esta expresión es insuficiente, porque se tiene demasiado el hábito de considerar los pensamientos como no perteneciendo sino al espíritu y a la conciencia y de no atribuir precisamente la objetividad sino a las cosas ajenas al espíritu.

Zusatz 1. Cuando se dice que el pensamiento, en cuanto objetivo, constituye el principio interno del universo, parece que se debería por esto atribuir la conciencia a las cosas de la naturaleza. Pero experimentamos, por el contrario, una repugnancia a concebir como pensamiento la actividad interna de las cosas, porque decimos que el hombre se distingue de las cosas de la naturaleza por el pensamiento. Según esto, se debería considerar la naturaleza como una inteligencia petrificada, según la expresión de Schelling. Para evitar una interpretación torcida, vale más emplear la expresión *determinación del pensamiento* en vez de *pensamiento*. Según lo que precede, se debe considerar la lógica como un sistema de determinaciones del pensamiento en que desaparece la oposición del sujeto y el objeto —en el sentido en que esta oposición se entiende ordinariamente. Esta significación del pensamiento y de sus determinaciones se halla expresada de un modo más preciso en esa frase de los antiguos: el *voûç* gobierna el mundo. O bien la expresamos cuando decimos que la razón está en el mundo, entendiendo que es el alma del mundo, que le habita, le es inmanente, constituye su naturaleza propia y la más íntima, la naturaleza

universal. O bien aún, cuando hablamos de un animal determinado, decimos que es animal. Es este un ejemplo más determinado; el animal como tal no podría mostrarse sino un animal determinado. El animal no tiene existencia, pero constituye la naturaleza general de los animales individuales, y todo animal existente es un ser determinado de un modo más concreto, un ser particular. Pero la animalidad, el género en cuanto general es inherente al animal determinado y constituye su determinada esencia. Suprimid la animalidad en el perro, y no se podrá decir lo que es. Las cosas en general tienen una naturaleza puramente interior y una existencia exterior. Viven y mueren, nacen y pasan. Su esencialidad, su generalidad, es el género, y éste no es una simple comunidad de naturaleza.

Así como el pensamiento constituye la substancia de las cosas exteriores, así constituye la substancia universal de las cosas del espíritu. En toda intuición hay pensamiento. El pensamiento es también, en cuanto elemento general, en toda representación, en todo recuerdo, deseo o volición, en una palabra, en toda actividad del espíritu. Esta no es sino una especificación. Cada vez más determinada del pensamiento. Concebido éste así, nos aparecerá bajo un aspecto muy diferente que cuando decimos de él que es una facultad de pensar que poseemos entre y al lado de otras facultades como la intuición, la representación, la voluntad, etc. Considerando el pensamiento como el principio verdadero y universal de la naturaleza y del espíritu, le veremos elevarse sobre todas las cosas, contenerlas y ser su fundamento. A este modo de considerar el pensamiento en su significación objetiva (como *voûç*) podemos ante todo unir lo que es en su significación subjetiva. Decimos primeramente que el hombre piensa, pero también que quiere, que se representa, etc., etc. El hombre es un ser pensante y un ser universal, pero no es pensante sino porque lo universal es para él. El animal es virtualmente lo universal, pero lo universal como tal no es para él, sino lo individual. El animal ve lo individual, por ejemplo, su alimento, un hombre, etc. Pero todo esto no es más que una cosa individual para él. Lo mismo ocurre con la sensación: es siempre lo individual para el animal. Es tal dolor,

tal gusto agradable, etc. En la naturaleza, el *vous* no alcanza a la conciencia. Solamente el hombre es el que se desdobra de tal suerte, que en él lo universal es para lo universal. Por esto el hombre se conoce como yo. Cuando yo digo yo, quiero decir yo en tanto que soy tal persona individual, completamente determinada. Pero, de hecho, nada digo que me sea particular. Cualquiera otro es también yo, y designándose como yo, creo, es cierto, hablar de mí, de este individuo que yo soy, pero designo al mismo tiempo un ser absolutamente universal.

El yo es el ser para sí puro, en que toda particularidad es negada o suprimida, es el punto culminante de la conciencia, ese punto en que la conciencia existe en su simplicidad y en su pureza. Se puede decir que el yo y el pensamiento son una sola y misma cosa o, de un modo más determinado, que el yo es el pensamiento en tanto que piensa. Lo que tengo en mi conciencia lo tengo para mí. El yo es el *vacuum*, ese receptáculo de todas las cosas, por el cual todas las cosas viven y son conservadas. Cada hombre es un mundo de representaciones envueltas en la noche del yo. El yo es, por consiguiente, lo universal en que se hace abstracción de todo elemento particular, pero en que se hallan envueltas también todas las cosas. Por lo tanto, no es lo universal abstracto, sino lo universal que contiene todas las cosas. Procedemos en un principio con el yo de un modo vulgar y sólo la reflexión filosófica le hace objeto de reflexión. Tenemos en el yo el pensamiento puro y actual. El animal no puede decir yo. Tan sólo puede el hombre, porque es el pensamiento. Ahora, hay en el yo un contenido, múltiple, interno y externo, y según que este contenido se desenvuelve y moldea tenemos intuiciones sensibles, representaciones, recuerdos, etc. Pero el yo o, lo que viene a ser lo mismo, el pensamiento está en todas estas cosas, de tal suerte, que el hombre piensa siempre aun cuando sólo tiene una intuición. Así, cuando considera un objeto, le considera como un objeto general, como una cosa individual determinada, que distingue y separa de otra por su atención y que concibe como un ser abstracto y general, y esto aun cuando lo general no es sino lo general puramente formal.

Tienen lugar nuestras representaciones de dos maneras: o su contenido es un contenido pensado, mientras que la

forma no lo es o, por el contrario, la forma pertenece al pensamiento y el contenido no. Cuando digo, por ejemplo, *cólera, rosa, esperanza*, todo esto me es conocido, según la sensibilidad, pero expreso este contenido de una manera general, en forma de pensamiento. Aquí elimino muchos elementos particulares y no doy como general sino el contenido, pero de éste queda un contenido sensible. Cuando, por el contrario, me represento a Dios, el contenido es puramente pensado, pero la forma es sensible, tal como la hallo en mí de un modo inmediato. Así, en la representación, el contenido no es, como en la intuición, un contenido exclusivamente sensible, sino que en ella está como contenido sensible, mientras que la forma es la forma del pensamiento, o recíprocamente. En el primer caso la materia es dada y la forma pertenece al pensamiento; en el segundo, el pensamiento es la fuente del contenido; pero por la forma, éste deviene un contenido que es dado al espíritu y que el espíritu recibe de fuera.

Zusatz 2. Los pensamientos puros, las determinaciones puras del pensamiento, son las que constituyen el objeto y la materia de la lógica. Los pensamientos, tales como se les representa ordinariamente, no son puros, porque se entiende por ser pensado un ser cuyo contenido es empírico. En la lógica, los pensamientos son aprehendidos de tal modo, que no tienen otro contenido que el del pensamiento mismo, y que es engendrado por él. Los pensamientos son también pensamientos puros y en ellos el espíritu queda en sí mismo, y, por tanto, es espíritu libre, porque la libertad consiste precisamente en permanecer en sí mismo en su contrario, en depender de sí mismo, y en ser el principio determinante de sí mismo. En todo deseo tomo mi punto de partida en otra cosa que yo mismo, en un ser que me es exterior. Esto es lo que llamamos dependencia. La libertad no está sino allí donde nada hay para mí que no sea yo mismo. El hombre que no es determinado sino por sus inclinaciones, no está en sí mismo, y cuando es egoísta de este modo, el contenido de su querer y de sus opiniones no es su propio contenido, y su libertad es sólo formal. Pensando, abdicó mi particularidad subjetiva, me absorbo en la cosa, y dejo

al pensamiento su libertad; y no me engaño sino cuando introduzco en el pensamiento algo de mi naturaleza individual.

Si, según lo que precede, consideramos la lógica como el sistema de las determinaciones puras del pensamiento, las otras ciencias filosóficas, la filosofía de la naturaleza y del espíritu nos aparecerán, por decirlo así, como una lógica aplicada porque ésta es el alma que las anima. Según esto, lo que hay de interesante en las otras ciencias es volver a hallar las formas lógicas de las formaciones de la naturaleza y del espíritu, porque estas formaciones no son sino una expresión particular de las formas del pensamiento puro. El silogismo, por ejemplo, entendido, no en el sentido de la vieja lógica, de la lógica formal, sino en su verdad, es esa determinación según la cual lo particular es el medio que une los extremos, lo universal y lo individual. Esta forma silogística es la universal de todas las cosas. Toda cosa es lo particular que se envuelve, en cuanto general, en lo individual. Solamente la naturaleza es impotente para representar las formas lógicas en su pureza. Esta representación imperfecta del silogismo la hallamos, por ejemplo, en el magnetismo que una en el medio, en su punto de indiferencia, los polos, los cuales forman una unidad inmediata en su diferencia. También la física busca lo universal, la esencia, y lo único que la distingue de la filosofía de la naturaleza, es que esta última no eleva a la conciencia de las formas verdaderas de la noción en las cosas de la naturaleza. Así, la lógica es el espíritu vivificante de todo conocimiento. Las determinaciones lógicas del pensamiento son espíritus puros; son lo que hay de más íntimo en las cosas; pero, al mismo tiempo, son aquellas que tenemos siempre en los labios y que, por esta razón, nos parecen algo muy conocido. Pero este algo muy conocido suele ordinariamente ser lo más desconocido. El ser, por ejemplo, es una determinación pura del pensamiento y, sin embargo, jamás se nos ocurre hacer del *es* el objeto de nuestra indagación. Se piensa ordinariamente que lo absoluto debe estar muy lejos de nosotros y, no obstante, es precisamente lo que está en nosotros más presente porque, como seres pensantes, lo llevamos en nosotros, y hacemos de él uso, aunque seamos en esto inconscientes. En el lenguaje, sobre todo, es

donde estas determinaciones del pensamiento se hallan depositadas y, por tanto, el provecho que los niños sacan del estudio de la gramática consiste en que su atención es atraída a las diferencias del pensamiento.

Se enseña ordinariamente que la lógica no versa sino sobre formas y que toma de otras parte su contenido. Pero los pensamientos lógicos no son en modo alguno momentos exclusivos y limitados, enfrente del contenido, sino que más bien todo contenido no es sino un momento exclusivo y limitado frente a ellos, porque son el fundamento absoluto de todas las cosas. Dirigir la atención a estas determinaciones puras es ya lo que exige y marca un más alto grado de educación intelectual. Considerar estas determinaciones en y para sí mismas, tiene la importancia de deducirlas del pensamiento mismo y de descubrir en ellas mismas su verdad. De este modo, no las tomamos exteriormente, y después de haberlas tomado así, no las definimos o no mostramos su significación y valor comparándolas con el modo como se producen en la conciencia. Porque en este caso, partiríamos de la observación y de la experiencia y diríamos, por ejemplo: empleamos la fuerza en tal caso y para tal fin. Llamamos justas a tales definiciones cuando se acuerdan con su objeto, tal como se halla en nuestra conciencia ordinaria. Sin embargo, la noción así determinada, no es la noción determinada en y para sí, sino según una presuposición, la cual deviene el criterium y la medida de la justicia de la definición. No es esta medida la que debemos emplear, sino que debemos dejar afirmarse y demostrarse por sí mismas a las determinaciones vivas del pensamiento. La cuestión concerniente a la verdad de las determinaciones del pensamiento, debe parecer singular a la conciencia vulgar, porque para ella estas determinaciones no tienen verdad sino en su aplicación a un objeto dado, y, por tanto, preguntarse cuál es su verdad fuera de esta aplicación carece de sentido. Sin embargo, es esta cuestión importante y decisiva. Entendiendo bien que es menester saber a qué se llama aquí verdad. Ordinariamente llamamos verdad al acuerdo de un objeto con nuestra representación. Aquí tenemos como presuposición un objeto al cual debe corresponder la representación que de él tenemos. Por el contrario, entendida filosófi-

camente, la verdad, expresada de un modo abstracto, es el acuerdo de un contenido consigo mismo. La verdad tiene aquí una significación distinta. Por lo demás, la significación más profunda, filosófica de la verdad, se encuentra ya, aunque imperfectamente, en el lenguaje ordinario. Hablamos, por ejemplo, de un verdadero amigo, entendiendo por tal un amigo cuyas acciones concuerdan con la noción de la amistad. Del mismo modo decimos de una obra de arte que lo es verdadera. En este caso lo falso equivale a lo malo, o lo que no es adecuado a sí mismo. En este sentido un Estado malo es un Estado falso y lo malo y lo falso consisten en la contradicción que aparece entre la determinación o la noción y la existencia de un objeto. Podemos formarnos una representación justa de un objeto malo, pero el contenido de esta representación no deja de ser un contenido falso. Y nuestro cerebro puede llenarse de esas representaciones justas que, sin embargo, no son verdades. Dios sólo es el acuerdo verdadero de la noción y de la realidad. Todas las cosas finitas contienen un lado falso; tienen una noción y una existencia que no es adecuada a su noción. Esto es lo que hace que deban entrar en su principio, manifestando así la desproporción de su noción y de su existencia. El animal tiene, en cuanto individuo, su noción en su género y el género se libera de su individualidad por la muerte.

Considerar la verdad en el sentido que acabamos de explicar, es decir, en el de un acuerdo consigo mismo, es lo que da su especial importancia a la lógica. La conciencia ordinaria no se pone la cuestión de la verdad de las determinaciones del pensamiento. La obra de la lógica puede ser también expresada de este modo: en ella se considera cómo y hasta qué punto las formas del pensamiento son aptas para aprehender lo verdadero. Por consiguiente, la cuestión se contrae a saber lo que son las formas del infinito y las del finito. Nada ve de erróneo la conciencia ordinaria en las determinaciones finitas del pensamiento y les concede un valor sin cuidarse de lo que valen. Pero todo error nace de pensar y obrar según determinaciones finitas.

Zusatz 3. Se puede conocer lo verdadero de diferen-

tes maneras que no deben considerarse sino como formas. Así se puede conocer por la experiencia, pero ésta no es más que una forma. Porque lo que importa en la experiencia es cómo hay que conducirse frente a la realidad. Un gran sentido hace grandes experiencias, aprehende el elemento esencial en el juego variado y mudable de los fenómenos. La idea es presente en las cosas y está en su realidad. No está por encima o por debajo de ellas. Un gran talento, como el de Goethe, por ejemplo, que lanza una mirada sobre la naturaleza o sobre la historia, aprehende y expresa lo que hay de racional en ellas y da así una significación profunda a la experiencia. Se puede, en segundo lugar, conocer también lo verdadero por medio de la reflexión y determinarlo según las relaciones del pensamiento. Pero lo verdadero en y para sí no existe bajo su forma especial en esos dos modos de conocer. La forma más perfecta del conocimiento es la que se realiza bajo la forma pura del pensamiento. Aquí, el hombre existe en su perfecta libertad. Que la forma del pensamiento sea la forma absoluta, y que en ella la verdad se manifieste tal como es en y para sí, este es el punto de vista y el principio fundamental de la filosofía. La demostración de este principio prueba que cualquier otra forma de conocimiento no es sino una forma finita. Esto es lo que ha puesto en claro el antiguo escepticismo, demostrando que todas estas formas contienen una contradicción. Pero, al penetrar este escepticismo, para aprehenderlas en las formas de la razón, hace de ella también algo finito. Las formas del pensamiento finito habrán de verse producir en el desenvolvimiento de la idea lógica, según su necesidad. Aquí, en la introducción, no se les puede considerar sino de una manera exterior y como fuera de su significación científica. En la lógica, no solamente se demuestra su lado negativo, sino también el positivo.

Cuando se compara entre sí las diversas formas del conocimiento, se es fácilmente llevado a considerar como la primera la del conocimiento inmediato, como la más adecuada, más alta y más bella. Entran en esta forma lo que se llama inocencia bajo el aspecto moral, el sentimiento religioso, la confianza ingenua, el amor, la fe y la creencia natural. Las otras dos formas, el conocimien-

to reflexivo y luego el conocimiento filosófico mismo, parten y se desarrollan ambas de esta unidad inmediata y natural. Si, de un lado, estos dos últimos modos de conocer tienen esto de común entre sí, de otro, se podrá mirar la pretensión de aprehender la verdad por el pensamiento como un fruto del orgullo del hombre que se vanagloria de aprehender la verdad con sus propias fuerzas. En cuanto al punto de vista de la escisión universal, podrá éste ser considerado como el origen del mal y del dolor, como el pecado original, de donde se concluirá que, para volver al estado primitivo y alcanzar la reconciliación, hay que renunciar al pensamiento y a la ciencia. Esta escisión maravillosa del espíritu, consecuencia del abandono de la unidad natural, ha sido, desde tiempos remotos, objeto de la conciencia de las naciones. Tal escisión interna no tiene lugar en la naturaleza, y así los seres de la naturaleza no hacen el mal. Una antigua representación acerca del origen y de las consecuencias de esta escisión, la hallamos en el mito mosaico del pecado original. El contenido de este mito constituye el fundamento de una doctrina esencial de la fe: la de la pecabilidad natural del hombre y de la necesidad de una ayuda para levantarlo. No es fuera de propósito considerar el mito de la caída en estas cumbres de la lógica, porque el objeto de ésta es el conocimiento, y en este mito se trata también del conocimiento, de su origen y su significación. La filosofía no debe empequeñecerse ante la religión, como si debiera considerarse dichosa siendo tolerada por ella. Pero, de otra parte, debe también guardarse de considerar semejantes mitos, y, en general, las representaciones religiosas como cosas viejas y sin valor, porque han sido honradas durante siglos entre las naciones.

Si ahora examinamos de más cerca el mito de la caída, veremos, como acabamos de observar, que expresa la relación general del conocimiento con la vida espiritual. Esta, en su estado inmediato, aparece primeramente como inocencia y fe ingenua. Pero es esencial al espíritu que este estado inmediato sea suprimido, porque la vida espiritual se distingue de la vida de la naturaleza, y más especialmente de la del animal, en que no se detiene en su momento abstracto y virtual, sino

que es para sí. Esto es lo que hace que la escisión deba también ser suprimida y que el espíritu deba volver por sí mismo a la unidad. Esta unidad es la verdadera unidad espiritual. Y el principio de este retorno es el pensamiento mismo, porque él es el que a un tiempo abre la herida y la cura.—Ahora el mito es éste: Adán y Eva, los primeros hombres —el hombre en general— se hallaron en un jardín en que estaba el árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal. Se dice que Dios les prohibió gustar los frutos de este último. Así, lo que expresa este mito es que el hombre no debe elevarse al conocimiento, sino que debe permanecer en su estado de inocencia. En otros pueblos que poseen una conciencia más desarrollada, encontramos igualmente esta representación de un estado primitivo, estado de inocencia y de unidad. Lo que hay de justo en esta representación es que no debemos detenernos en la escisión que hallamos en todas las cosas humanas. Pero no es cierto, por otra parte, que la unidad inmediata y natural sea la verdadera unidad. El espíritu no es un ser puramente inmediato, sino que contiene como momento esencial la mediación. La inocencia del niño, tiene sin duda algo que impresiona y atrae, pero a condición de que nos recuerde lo que el espíritu debe producir. Esta unidad que consideramos como una unidad natural en el niño, debe ser, en realidad, el resultado del trabajo y de la educación del espíritu.—El Cristo dice: Si no os hacéis como los niños, etc.; lo cual no quiere decir que debamos ser siempre niños.—Además, hallamos en el mito mosaico que es una iniciación exterior, la serpiente, que ha sido para el hombre la ocasión de separarse de la unidad. Pero, de hecho, el tránsito a la oposición, al despertar de la conciencia, tiene su razón en el hombre mismo y es una historia que se renueva en todos los hombres. La serpiente hace consistir la divinidad en la facultad de conocer el bien y el mal y este conocimiento es el que, en realidad, ha venido a ser patrimonio del hombre, en cuanto ha quebrantado la unidad de su ser inmediato y ha gustado el fruto prohibido. La primera reflexión de la conciencia en su despertar, ha sido percibirse el hombre de que estaba desnudo. Rasgo es este a la vez candoroso y profundo. Porque en el pudor el

hombre se separa de su ser natural y sensible. El animal que no llega a esta separación, carece por esto mismo de pudor. Es, por consiguiente, en el sentimiento humano del pudor donde hay que colocar el origen espiritual y moral del vestido. La necesidad puramente física no es sino un principio secundario.—Tenemos luego la llamada maldición que Dios ha pronunciado contra el hombre. El punto saliente de esta maldición se refiere a la oposición del hombre con la naturaleza. El hombre debe trabajar con el sudor de su frente y la mujer debe parir con dolores. En lo que concierne al trabajo, es resultado de la escisión que triunfa sobre él. El animal halla inmediatamente ante sí lo que le es necesario para la satisfacción de sus necesidades. El hombre, por el contrario, produce y modela él mismo los medios con cuya ayuda satisface las suyas. Aun en esta relación exterior, el hombre no se separa de sí mismo.—La expulsión del paraíso no termina el mito. Porque Dios añade estas palabras: He aquí que Adán se ha hecho semejante a Mí y conoce el bien y el mal.—Aquí el conocimiento no es ya condenado como antes, sino que es presentado como cosa divina. Lo que refuta también aquel proverbio: la filosofía sólo es cosa de seres limitados. La filosofía es la esencia y la única que puede realizar el deseo originario del hombre de llegar a ser imagen de Dios.—En fin, diciendo que Dios ha expulsado al hombre del Edén para que no comiese además del árbol de la vida, el mito ha querido decir que el hombre es finito y mortal por su lado natural, pero que es infinito en el conocimiento.

Doctrina bien conocida es de la Iglesia que el hombre es malo por naturaleza y esta maldad natural ha sido llamada pecado original. Hay que separar en esta doctrina la representación exterior según la cual el pecado original no tiene su fundamento sino en una acción accidental del primer hombre. En la noción del espíritu es donde, en realidad, tiene su raíz la maldad natural del hombre y no se debe representar de otra manera. El hombre, en cuanto ser de la naturaleza, y que se conduce como tal, está colocado en una relación que no debe existir. El espíritu debe ser libre y lo que es debe serlo por sí mismo. La naturaleza no es para el hombre sino

el punto de partida que debe transformar. Enfrente de la profunda doctrina de la caída enseñada por la Iglesia, viene a colocarse la doctrina moderna de la *escuela explicativa* según la cual el hombre es bueno por naturaleza y a ella debe permanecer fiel. Separándose el hombre de su existencia natural, en cuanto ser dotado de conciencia, se diferencia de un mundo exterior. Pero este punto de vista de la escisión, que es inherente a la noción del espíritu, tampoco es el punto de vista en que el hombre debe detenerse. En él vienen a concentrarse la finidad del pensamiento y la voluntad. El hombre se crea en él fines y saca de sí mismo la materia de sus acciones. Cuando hace de estos fines el punto culminante de su actividad y no cree ni quiere sino en y a sus fines particulares, con exclusión del universal, es malo y este mal es su subjetividad. Al primer golpe de vista parece que tenemos aquí un doble mal. Pero de hecho no hay sino un sólo y mismo mal. El hombre, en cuanto espíritu, no es un ser de la naturaleza; pero en tanto que se conduce como tal y que sigue los fines de sus pasiones, quiere la naturaleza. El mal natural del hombre no es, pues, el ser natural del animal. Vista de más cerca, la naturalidad está aquí constituida de tal modo que el hombre natural se encierra en la individualidad como tal, porque la individualización es como el lazo que aprisiona la naturaleza en general. Y así, en tanto que el hombre quiere su naturalidad, otro tanto quiere su individualidad. Contra esta actividad de la individualidad natural, que tiene su fuente en los deseos y las inclinaciones, se eleva la ley, o lo universal. Y esta ley puede ser un poder exterior, o revestir la forma de la autoridad divina. Pero el hombre está bajo el yugo de la ley en tanto que se encierra en el círculo de su vida natural. En sus inclinaciones y sus sentimientos hay, es cierto, inclinaciones, simpatías, afecciones benévolas, sociales, por las cuales el hombre se eleva por encima de su individualidad egoísta. Pero en tanto que estas inclinaciones son inmediatas, su contenido general está siempre marcado con un carácter subjetivo, y el egoísmo y la contingencia desempeñan en él gran papel.

XXV. La expresión *pensamientos objetivos*, indica esta verdad, que el *objeto* absoluto no debe ser el fin exclusivo de la filosofía. Pero muestra al par que hay aquí una oposición en torno de la cual giran el interés y la importancia de la filosofía contemporánea y el problema de la verdad y del conocimiento. Si las determinaciones del pensamiento no pueden libertarse de la oposición, es decir, si son finitas, son inadecuadas a la verdad absoluta y la verdad permanece extraña al pensamiento. El pensamiento que no engendra sino determinaciones finitas y que se mueve en sus límites, es en el entendimiento, en el sentido estricto de la palabra. Las determinaciones del pensamiento son finitas de dos maneras. Son finitas cuando no son sino determinaciones subjetivas y están en oposición permanente con el objeto; son también finitas cuando tienen un contenido limitado por consecuencia, ya de su oposición recíproca, ya de su oposición con lo absoluto.—Debemos ahora examinar las diversas posiciones que toma el pensamiento frente al objeto y esta respuesta será como una introducción más determinada a la lógica. Ella nos llevará a su punto de vista y dilucidará la significación que ha recibido aquí.

OBSERVACIÓN. En mi *Fenomenología del espíritu* que, por esta razón, al publicarla, he presentado como constituyendo la primera parte de la ciencia, he partido de la primera y más sencilla aparición del espíritu y he desarrollado su movimiento dialéctico hasta el punto de vista del conocimiento filosófico, cuya necesidad se halla desarrollada por este movimiento. Pero no era posible limitarse en esta indagación a estudiar los elementos formales de la conciencia. Porque el punto de vista del conocimiento filosófico es el más rico y concreto, y, por tanto, produciéndose como resultado, presupone también las formas concretas de la conciencia, tales como la moral, la vida social, el arte, la religión. Ved por qué el contenido y el objeto propio de las diversas partes del conocimiento filosófico se hallan como por anticipación en este desenvolvimiento puramente formal y fenomenal de la conciencia. Y este desenvolvimiento debe realizarse, por decirlo así, con beneplácito de la conciencia misma, porque el contenido del conocimiento filosófico no está en ella sino de una manera virtual. Esto hace a la exposición

del contenido más compleja y difícil, porque lo que pertenece propiamente a las partes concretas de la ciencia se halla ya colocada en esta introducción. La indagación a que vamos a entregarnos aquí es aún más inadecuada a su objeto; en cuanto a la exposición no puede ser sino histórica y discursiva. Pero contribuirá sobre todo a poner en claro este punto: que las cuestiones que se tiene ante sí en su representación acerca de la naturaleza del conocimiento, de la creencia, etc., y que se considera como cuestiones completamente complejas, se refieren en realidad a las determinaciones simples del pensamiento, que hallan su demostración última en la lógica.

A

PRIMERA RELACIÓN DEL PENSAMIENTO CON EL OBJETO

XXVI. La primera relación del pensamiento con el objeto consiste en este proceso espontáneo en que, sin tener conciencia de las oposiciones del pensamiento en y consigo mismo, se parte de la creencia de que se puede alcanzar la verdad por la reflexión y de que ésta nos coloca ante la conciencia el objeto tal como es en realidad. En esta creencia, la inteligencia se aplica a los objetos, reproduce el contenido de las sensaciones y de las intuiciones para hacer de él el contenido del pensamiento, y halla su satisfacción en este contenido como expresando la verdad. Toda filosofía, toda ciencia, y aun hay que decir toda actividad práctica, así como toda actividad de la conciencia, viven en esta creencia.

XXVII. Como este pensamiento no tiene conciencia de sus oposiciones, puede, por lo que concierne a su contenido, lo mismo engendrar una filosofía verdaderamente especulativa que hallarse en la impotencia de salir de determinaciones finitas, es decir, de conciliar las oposiciones. Aquí, en esta introducción, lo que puede solamente interesarnos es señalar el límite de esta posición del pensamiento, y, por tanto, considerar ante todo la última filosofía. Esta filosofía, en su forma más determinada y más cercana a nosotros, es la metafísica de antes, la metafísica tal como ha sido concebida entre nosotros antes de la filosofía kantiana. Sin embargo, esta metafísica no es una filosofía pasada sino relativamente a la historia de la filosofía; ella existe siempre en sí misma. Es la metafísica que concibe el objeto de la razón según el entendimiento. Por consiguiente, examinar

de cerca sus procedimientos y sus rasgos principales es algo que tiene interés actual.

XXVIII. Considera esta metafísica las determinaciones del pensamiento como constituyendo las determinaciones esenciales de las cosas. Parte del supuesto de que lo que es, es conocido en su esencia por el pensamiento; y en este respecto se coloca por encima de la filosofía crítica que ha venido tras ella. Pero 1.º estas determinaciones son tomadas en su existencia abstracta, se les concede un valor en este estado de abstracción, se les considera aptas para formar los predicados de la verdad. En general, esta metafísica parte del supuesto de que se puede alcanzar el conocimiento de lo absoluto agregando a éste predicados, y no somete a examen ni el contenido y el valor propio de las determinaciones del entendimiento ni esta forma según la cual se determinaría lo absoluto agregándole predicados.

OBSERVACIÓN. Son estos predicados, por ejemplo: la existencia, como en la proposición: *Dios existe*; la finidad o la infinitud, como en la cuestión: *si el mundo es finito o infinito, simple o compuesto*, como en la proposición: *el alma es simple*, o bien: *la cosa es una, es un todo*, etc. En estas proposiciones no se indaga ni qué verdad contienen estos predicados, ni si la forma del juicio puede ser la forma de la verdad.

Zusatz. La antigua metafísica partía de esta creencia: de que el pensamiento aprehende el *en sí* de las cosas, y de que las cosas no son en su verdad sino en tanto que son pensadas. El sentimiento y la naturaleza son un Proteo movable y cambiante, y naturalmente se reflexiona que las cosas no son en sí mismas tales como se presentan en su estado inmediato. Este punto de vista de la antigua metafísica es opuesto al resultado de la filosofía crítica. Se puede muy bien decir que, según este resultado, el hombre no es hecho sino para escarbar el cieno.

Pero, por lo que concierne al procedimiento de la antigua metafísica, hay que observar que no se eleva por encima del pensamiento que piensa según el entendimiento. Toma las determinaciones del pensamiento de un modo inmediato y el valor que les concede es el de

ser predicados de lo verdadero. Cuando se trata del pensamiento, se debe distinguir el pensamiento finito, el pensamiento, según el entendimiento, del pensamiento racional, infinito. Las determinaciones del pensamiento, tales como ellas son de un modo inmediato, en el estado individual, son las determinaciones finitas. Pero lo verdadero es lo infinito en sí mismo, que lo finito no podrá expresar y colocar ante la conciencia. La expresión, *pensamiento infinito*, podrá parecer singular a aquel que no puede libertarse de la opinión de estos últimos tiempos, según la cual, el pensamiento es siempre finito. Pero, en el hecho, el pensamiento es, por su esencia, infinito. Hablando abstractamente, lo finito es lo que tiene un fin; es lo que es, pero acaba allí donde está en relación con su contrario, y es, por lo tanto, limitado por él. Por consiguiente, lo finito consiste en una relación con su contrario, que es su negación y su límite. Pero el pensamiento permanece en sí mismo, está en relación consigo mismo y tiene a sí mismo por objeto. Cuando mi objeto es un pensamiento, estoy en relación conmigo mismo. El yo, el pensamiento, es por consiguiente, infinito, porque, en el pensamiento, está en relación con un objeto que es el mismo. El objeto, en general, es un contrario, un ser negativo, enfrente del yo. El pensamiento, pensándose él mismo, tiene un objeto que no es uno, es decir, un objeto suprimido, un momento de la idea. El pensamiento como tal, el pensamiento en la pureza de su naturaleza, no tiene límites. No es finito sino en tanto que se detiene en las determinaciones limitadas y que les concede el valor de últimos principios. Por el contrario, el pensamiento infinito o especulativo es también un pensamiento determinado, pero es al mismo tiempo pensamiento determinante, pensamiento que pone él mismo el límite y que suprime así esta imperfección. No se debe concebir la infinitud de la manera ordinaria como un movimiento, un desenvolvimiento abstracto e indefinido, sino de la manera simple, tal como la hemos indicado precedentemente. El pensamiento de la antigua metafísica es un pensamiento finito, porque se mueve en determinaciones del pensamiento, cuyos límites considera como fijos e infranqueables, y tales, que no se les podría negar por segunda vez. Así se pregunta: ¿Dios

existe? y considera la existencia como un elemento completamente positivo, como lo que hay de más alto y más perfecto. Veremos más lejos que la existencia no es en modo alguno un término positivo, sino que es una determinación demasiado ínfima, para expresar la idea e inadecuada a la naturaleza de Dios.—Se pone también la cuestión acerca de la finidad o infinidad del mundo. Aquí, se coloca la infinidad y la finidad una enfrente de otra, manteniendo su diferencia aunque es fácil ver que, cuando se les diferencia así, la infinidad, que debería, sin embargo, ser el todo, no es sino un lado y es limitada por lo finito. Pero una infinidad limitada es ella misma una cosa finita.—En fin, del mismo modo se ha puesto la cuestión de si el alma es simple o compuesta. Aquí también la simplicidad es considerada como una determinación última, apta para aprehender lo verdadero. Pero lo simple es una determinación tan abstracta y tan exclusiva como la existencia, una determinación que, como se verá más lejos, siendo ella misma, en cierto modo, su realidad, es impotente para aprehender la realidad del alma. No considerar el alma sino como simple, es determinarla por una abstracción, y, por tanto, es hacer de ella un ser exclusivo y finito.

Por consiguiente, el punto importante para la antigua metafísica era saber si había que agregar al objeto de sus indagaciones predicados de la especie de aquellos que acabamos de indicar. Pero estos predicados son determinaciones limitadas del entendimiento, que no expresan sino un límite, y, en modo alguno, lo verdadero.—Luego, hay que observar, sobre todo, que este procedimiento consiste en añadir un predicado al objeto que se debe conocer, a Dios, por ejemplo. Pero esto no es sino reflejar de un modo exterior sobre el objeto, porque las determinaciones, es decir, los predicados, están en cierto modo, dispuestos en mi representación; no son agregados sino de un modo exterior al objeto. El verdadero conocimiento de un objeto debe determinarse él mismo, sacando de sí mismo sus determinaciones, y no debe recibir sus predicados de fuera. Cuando se procede por esta adjunción de predicados se tiene el sentimiento de que estos predicados son inagotables. Así, los orientales llaman, con razón, a Dios el ser de infinitos nombres. El

sentimiento no halla satisfacción en ninguna de estas determinaciones finitas y este conocimiento de los orientales consiste, según esto, en una determinación sin fin de estos predicados. Las cosas finitas, es cierto, deben ser determinadas con ayuda de predicados finitos y el entendimiento halla aquí su lugar legítimo. El, que es también finito, no puede conocer sino la naturaleza de lo finito. Cuando, por ejemplo, yo llamo a una acción robo, determino esta acción, según su contenido esencial, y el juez se satisface con este conocimiento. Las cosas finitas están entre sí en la relación de *causa a efecto*, de *fuerza* y de *su manifestación* y, aprehendiéndolas, según estas determinaciones, se las conoce según su finidad. Pero no se puede determinar los objetos de la razón por tales predicados finitos, y el defecto de la antigua metafísica consiste en querer determinarlas de este modo.

XXIX. Semejantes predicados, tomados en sí mismos, constituyen un contenido limitado, y se ve ya que no son adecuados a la riqueza de la representación de Dios, de la naturaleza, del espíritu, etc., y que no podrían agotarla. Además, por lo mismo que son los predicados de un solo y mismo sujeto, están, de un lado, unidos entre sí, pero, de otro, son diferenciados por su contenido, de tal modo que están colocados uno enfrente de otro de un modo exterior.

OBSERVACIÓN. Los orientales han procurado disipar el primer defecto dando a Dios muchos nombres. Pero deberían ser infinitos.

XXX. 2. Los objetos sobre los cuales recaen las indagaciones de esta metafísica son, sí, totalidades que pertenecen a la razón en y para sí, al pensamiento de lo universal concreto, el alma, el mundo, Dios. Pero esta metafísica toma sus cosas de la representación; en la aplicación de las determinaciones del entendimiento, hace de ellas sujetos acabados y, cuando se trata de saber si los predicados son suficientes y convienen al sujeto, no tiene otra medida que esta representación.

XXXI. Las representaciones del alma, del mundo, de Dios, parecen al principio procurar un punto de apoyo sólido al pensamiento. Pero, aparte de que aquí se halla

mezclado el elemento subjetivo particular y que, por tanto, pueden tener significaciones muy diversas, es más bien al pensamiento al que deben pedir ellas tal determinación. Esto es lo que expresa toda proposición, puesto que en todas es el predicado (que en la filosofía es una determinación del pensamiento), el que debe decir lo que es el sujeto, es decir, la representación de que se parte.

OBSERVACIÓN. En las proposiciones: *Dios es eterno*, etcétera, se comienza por la representación *Dios*; pero aún no se sabe lo que es. Es el predicado el que lo ha de expresar. Por esta razón en la lógica, en que el contenido no es determinado sino bajo la forma de pensamiento, no solamente es inútil hacer de estas determinaciones predicados de proposiciones cuyo sujeto sea Dios, o lo absoluto indeterminado, sino que aún sería inconveniente recurrir a otra medida que al pensamiento mismo. Agréguese que la forma de la proposición, o, para hablar con más precisión, del juicio, es inadecuada a expresar el ser concreto —y lo verdadero es lo concreto— y especulativo. El juicio es por su forma exclusivo y en este sentido, no contiene la verdad.

Zusatz. Esta metafísica no expresa el pensamiento libre y objetivo, porque no determina libremente el objeto, sacándole de sí misma, sino que le supone como un objeto acabado. En cuanto al libre pensamiento, la filosofía griega es un pensamiento libre, mientras que el pensamiento de la escolástica no lo es, porque su contenido le es dado por la Iglesia. Los modernos estamos iniciados, por toda nuestra educación en representaciones más acá de las cuales es muy difícil ir, porque contienen una significación muy profunda. En los antiguos filósofos, por el contrario, debemos ver hombres completamente encerrados en la intuición sensible, sin otro punto de partida que el cielo que les cubre y la tierra que les rodea, porque las representaciones mitológicas las dejan a un lado. El pensamiento es libre en este medio neutro, vuelve bien sobre sí mismo y, concentrándose, se libera de toda materia. Pero esta concentración del pensamiento en sí mismo, propia es del pensamiento que no hace sino desembarcar en la tierra de la libertad, en que

nada hay encima ni debajo de nosotros y en que nos encerramos en la soledad de nosotros mismos.

XXXII. Esta metafísica es un dogmatismo, porque conforme a la naturaleza de las determinaciones finitas, debe poner en principio que de dos determinaciones opuestas (tales son las proposiciones que acabamos de indicar), una debe ser verdadera y otra falsa.

Zusatz. El dogmatismo tiene su primera oposición en el escepticismo. Los antiguos escépticos llamaban, en general, dogmática a toda filosofía que pone principios determinados. En este sentido, la filosofía especulativa, propiamente dicha, es también considerada como un dogmatismo por el escepticismo. Pero, en el sentido estricto de la palabra, el dogmatismo consiste en detenerse en una de las determinaciones exclusivas del entendimiento, descartando la otra. Esto es lo que es expresado por lo *uno* o lo *otro* absoluto, según lo cual se dice, por ejemplo, que el mundo es o finito o infinito, entendiendo que es uno u otro. Lo verdadero, el ser especulativo, es precisamente lo que no contiene una determinación tal exclusiva y no es agotado por ella sino que contiene, como totalidad, en su unidad estas determinaciones que el dogmatismo mantiene separadas y que reconoce como verdaderas en este estado de separación.—Ocurre muy frecuentemente, en una doctrina filosófica, que una determinación exclusiva se coloca al lado del todo con la pretensión de constituir un principio particular que se basta a sí mismo, enfrente del todo. En el hecho, este principio exclusivo no subsiste por sí mismo, pero se halla contenido y absorbido en el todo. El dogmatismo de la metafísica del entendimiento consiste en mantener las determinaciones exclusivas del pensamiento en su aislamiento, en tanto que el idealismo de la filosofía especulativa, aprehendiendo el todo, se eleva por encima de este exclusivismo de las determinaciones del entendimiento. Así este idealismo dice: el alma no es ni simplemente finita ni simplemente infinita, sino que es esencialmente lo mismo una cosa que otra, y, por lo tanto, no es ni una ni otra; lo que quiere decir que estas determinaciones no tienen valor separadamente y que no son en ella sino como suprimidas.—El

idealismo se produce ya en nuestra conciencia ordinaria. Así es como decimos de las cosas sensibles que son mudables, lo cual quiere decir que el no ser les conviene tanto como el ser.—Somos más obstinados cuando se trata de las determinaciones del entendimiento. Son las determinaciones del pensamiento las que nos representamos como teniendo algo más fijo y aun como teniendo una firmeza absoluta. Las consideramos como separadas una de otra por un abismo, de tal modo, que estas determinaciones, colocadas una enfrente de otra, jamás pueden alcanzarse. La obra de la razón consiste en franquear estos límites fijados por el entendimiento.

XXXIII. La *primera parte* de esta metafísica contiene la *ontología*. Es la *ciencia de las determinaciones abstractas de la esencia*. Pero no posee un principio que ordene la multiplicidad de estas determinaciones y su valor finito, y, por tanto, debe enumerarlas de un modo empírico y arbitrario, y no puede dar a su contenido otro fundamento que la representación, la simple afirmación de que, en una palabra, es precisamente tal cosa lo que se piensa, o quizá la etimología. Este procedimiento puede, muy bien, servir para hacer constar la justicia del análisis en su acuerdo con el uso de las palabras y con la realidad empírica, pero no puede aprehender la verdad y la necesidad de estas determinaciones.

OBSERVACIÓN. La cuestión de si el ser, la existencia, la finidad, la simplicidad, la relación, etc., son nociones en y para sí, debe parecer singular a aquel que cree que la cuestión no puede girar sino sobre la verdad de una proposición, y que se puede solamente preguntar si una noción debe ser o no ser atribuida, como se dice, a un sujeto. De este modo, lo falso vendrá de la contradicción que existirá entre el sujeto de la representación y la noción que se agrega como predicado a este sujeto. Pero la noción, en cuanto ser concreto y aun cada determinabilidad en general, es esencialmente en sí misma la unidad de las determinaciones diferentes. Y así, aun cuando la verdad fuese la ausencia de contradicción, habría que examinar, ante todo, en cada noción si no habría en ella una contradicción tal interna.

XXXIV. La *segunda parte* contiene la *psicología racional o pneumatología*, que trata de la naturaleza metafísica del alma, es decir, del espíritu que se considera en ella como una cosa.

OBSERVACIÓN. Se examina aquí la cuestión de la inmortalidad del alma en la parte en que se trata de la composición, del tiempo, del cambio cualitativo y del crecimiento y decrecimiento cuantitativos.

Zusatz. La psicología racional ha sido llamada así por oposición a la observación empírica de las manifestaciones del alma. La psicología racional considera al alma en su naturaleza metafísica tal como es determinada por el pensamiento abstracto. Lo que se propone es conocer la naturaleza íntima del alma, tal como es en sí, es decir, tal como es para este pensamiento. Hoy se trata mucho menos del alma que del espíritu en la filosofía. El espíritu se distingue del alma. Esta es, por decirlo así, la intermediaria entre el espíritu y el cuerpo, es el lazo que les une. El espíritu está, en cuanto alma, sumido en la vida corporal, y el alma es el principio vivificante del cuerpo.

Esta metafísica considera el alma como cosa, pero cosa es una expresión muy equívoca. Por cosa entendemos ante todo una existencia inmediata, un ser que nos representamos sensiblemente. Y en este sentido se ha hablado del alma. Se ha preguntado así cuál es el sitio del alma. Pero al representarse el alma como teniendo un sitio, se le representa en el espacio y de un modo sensible. También por representarla como una cosa es por lo que se pone la cuestión de si es simple o compuesta. Esta cuestión tiene sobre todo una importancia por relación con la inmortalidad del alma en cuanto se considera la simplicidad como una condición de la inmortalidad. Pero, en el hecho, la simplicidad abstracta es una determinación que responde a la esencia del alma tan poco como la composición.

En lo que toca a la psicología racional en su relación con la psicología empírica, la primera aventaja a la última en que se propone conocer el espíritu por el pensamiento y demostrar así el objeto pensado, mientras que la psicología empírica parte de la percepción y no enumera ni describe sino lo que le procura esta última. Pero,

si se quiere pensar el espíritu, no hay que ser tan rígido respecto de sus determinaciones particulares. El espíritu es actividad en el sentido en que los escolásticos han dicho que Dios es la *actualidad* absoluta. Pero si el espíritu es activo, debe manifestarse. No se debe, pues, considerarle como un *ens sin processus*, a ejemplo de la antigua metafísica que se para su existencia interna *sin processus* de su existencia externa. Es en su realidad concreta, en su energía, donde se la debe considerar, y esto de tal modo que se aprehenda en ella sus manifestaciones externas determinadas por su vida interna.

XXXV. La *tercera parte, la cosmología*, trata del mundo, de su contingencia, de su necesidad, de su eternidad, de su limitación en el espacio y en el tiempo, de las leyes formales en sus cambios; en fin, de la libertad humana y del origen del mal.

OBSERVACIÓN. Se coloca aquí como formando contradicciones absolutas la contingencia y la necesidad, la necesidad exterior y la necesidad interior, las causas eficientes y las causas finales, o la causalidad en general y el fin, la esencia o la sustancia y el fenómeno, la forma y la materia, la libertad y la necesidad, la felicidad y la desdicha, el bien y el mal.

Zusatz. Esta cosmología tiene por objeto, no solamente la naturaleza, sino el espíritu en las relaciones complejas de su existencia exterior, en su existencia fenomenal, y, por tanto, la existencia en general, el conjunto de los seres finitos. Sin embargo, no considera este objeto como un todo concreto, sino según determinaciones abstractas. Aquí es, por ejemplo, donde se examina las cuestiones de si es la contingencia o la necesidad la que domina el mundo, de si el mundo es eterno o si es creado. Formular las leyes generales cosmológicas, como se las llama, es también lo que tiene gran importancia para esta metafísica. Tal es, por ejemplo, la ley de que no hay salto en la naturaleza. El salto aquí es la diferencia cualitativa y el cambio cualitativo que aparece como no, teniendo mediación mientras que, por el contrario, el cambio gradual (el cambio cuantitativo) se presenta como constituyendo un cambio con mediación.

Relativamente al espíritu, tal como aparece en el mun-

do de la libertad humana y del origen del mal, se trata sobre todo en la cosmología. Son, sin duda, cuestiones del mayor interés. Mas, para resolverlas de una manera satisfactoria, es preciso, ante todo, no detenerse en las determinaciones abstractas del entendimiento y no considerarlas como si cada una de ellas se bastase a sí misma y pudiese subsistir por sí misma fuera de la oposición y como si en su estado de aislamiento constituyese el ser verdadero y substancial. Este es, sin embargo, el punto de vista de la antigua metafísica, en el cual se coloca en todas sus indagaciones, y, por consiguiente también, en sus indagaciones cosmológicas que, por esta razón misma, son inadecuadas al fin que quiere alcanzar, a saber: el conocimiento de los fenómenos del universo. Así es, por ejemplo, como observando la diferencia de la libertad y de la necesidad, aplica estas determinaciones a la naturaleza y al espíritu, de tal modo, que la naturaleza será sometida en sus efectos a la necesidad, mientras que la libertad lo será al espíritu. Ahora, esta diferencia es, sin duda, esencial y está fundada sobre la naturaleza más íntima del espíritu.—Pero la libertad y la necesidad que están colocadas de una manera abstracta una enfrente de otra, pertenecen a la esfera del ser finito y sólo en ella tienen valor. Una libertad que no contuviese necesidad alguna y una pura necesidad sin libertad son determinaciones abstractas, y, por tanto, falsas. La libertad es esencialmente cosa concreta. Es determinada en sí misma eternamente, y, por tanto, es también necesaria. Cuando se habla de necesidad se acostumbra a no entender como tal sino una determinación que viene de fuera como, por ejemplo, un cuerpo que en la mecánica finita no se mueve sino cuando es impulsado por otro cuerpo y que se mueve en la dirección que le imprime el choque. Pero es aquí la necesidad puramente exterior, no la verdaderamente interior la que es la libertad.—Otro tanto ocurre con la oposición del bien y del mal, de esa oposición del mundo moderno que ha penetrado en las profundidades de su naturaleza. Si se considera el mal como un principio que tiene una naturaleza propia y para sí, y que no es el bien, se tiene razón al considerarle así. Pero solamente en el sentido de reconocer la oposición y no tomar la apariencia y la relatividad del mal como si el mal y el bien sólo

hiciesen uno en lo absoluto, porque en este caso las cosas no vendrían a ser malas sino por nuestro modo de ver, como alguien ha dicho en nuestros días. Pero el error comienza allí donde se ve en el mal principio positivo, cuando es el ser negativo, que no subsiste en modo alguno por sí mismo, sino que quiere ser tal, y, en realidad, no es sino la apariencia absoluta de la negatividad en sí misma.

XXXVI. *La cuarta parte, la teología natural o racional*, considera la noción de Dios, o su posibilidad, la prueba de su existencia y sus atributos.

OBSERVACIÓN (a). En esta indagación acerca de Dios, según el entendimiento, se trata sobre todo de saber cuáles son los predicados que convienen o no a lo que nos representamos como Dios. Aquí la oposición de la realidad y de la negación se produce como una oposición absoluta. No queda, por consiguiente, para la noción, tal como la aprehende el entendimiento, sino la abstracción vacía de la esencia, de la pura realidad o positividad, el producto muerto de la explicación moderna.—(b). El modo de demostrar del conocimiento finito no hace sino poner en evidencia un trastorno de posición en cuanto exige una razón objetiva del ser de Dios y representa así este ser como fundado sobre otro principio. Y como tiene por regla la identidad del entendimiento, no sabe cómo hallar un tránsito de lo finito a lo infinito. Así, o no puede libertar a Dios de la finidad del mundo que guarda su existencia positiva, de tal modo que Dios debería ser determinado como constituyendo su substancia inmediata—este es el panteísmo—; o bien, Dios queda como un objeto enfrente del sujeto y de este modo es un ser finito—éste es el dualismo— (c). Los atributos, aunque deban ser determinados y diferentes, se hallan en realidad anulados en la noción abstracta de la pura realidad, de la esencia indeterminada. Pero, por el hecho de tener aún en la representación el mundo finito como ser verdadero y Dios enfrente de este mundo, se producen también en la representación relaciones diferentes de Dios con el mundo que, determinadas como atributos, deben, de un lado, constituir relaciones con estados finitos y ser ellas mismas relaciones finitas (tales son los atributos justo, bueno,

poderoso, sabio, etc.); pero, de otro, ser también infinitas. En el punto de vista en que se halla colocada esta metafísica no podría dar otra solución de esta contradicción que la extensión cuantitativa, el expediente del *sensus eminentioris*, solución oscura e indeterminada que, en el hecho, anula el atributo y no deja de él sino el nombre.

Zusatz. En esta parte de la antigua metafísica se trata de establecer hasta qué punto la razón puede por sí misma alcanzar al conocimiento de Dios. Conocer a Dios por la razón es, sin duda, el objeto más elevado de la ciencia. La religión contiene representaciones de Dios. Estas representaciones, tales como se hallan reunidas en las enseñanzas de la fe, nos son comunicadas desde nuestra infancia como dogmas de la religión y, en tanto que el individuo cree en estos dogmas y que estos dogmas son la verdad para él, posee cuanto necesita un cristiano. Pero la teología es la ciencia de esta creencia. Cuando no hace sino enumerar y reunir de un modo exterior las enseñanzas de la religión, no es aún una ciencia. Tampoco lo es cuando, según el método histórico tan preconizado en nuestros días, trata históricamente su objeto como, por ejemplo, cuando se apoya sobre la opinión de los padres de la Iglesia. No es, por consiguiente, una ciencia sino cuando se eleva al pensamiento representativo, que es la tarea de la filosofía. Así la verdadera teología es, al mismo tiempo, la filosofía de la religión, y esto es lo que fue en la Edad Media.

Por lo que concierne de más cerca a la teología racional de la vieja metafísica, no es la ciencia de Dios según la razón, sino según el entendimiento, y no se mueve sino en las determinaciones abstractas del pensamiento. Aunque se trata aquí de la noción de Dios, es en esta metafísica su representación la medida del conocimiento. Pero el pensamiento debe moverse libremente en sí mismo, y en este respecto, hay que observar que el resultado a que ha llegado el libre pensamiento coincide con el contenido de la religión cristiana, porque ésta es la revelación de la razón. Pero no es esta teología racional la que ha realizado este acuerdo. Porque, habiéndose propuesto determinar por el pensamiento la representación de Dios, ha

llegado a una noción de Dios, que no es sino una positividad, o realidad abstracta, una realidad que excluye la negación, y según la cual Dios es la *esencia más real*. Pero es fácil ver que esta esencia más real, por alejarse de ella la negación, es exactamente lo opuesto de lo que debe ser y de lo que el entendimiento cree tener en ella. Porque, lejos de ser la esencia más rica y más completa, es, por el contrario, a consecuencia del modo abstracto bajo el cual ha sido concebida, la más huera y más pobre. El sentimiento exige, con razón, un contenido concreto; pero no le hay sino allí donde hay una determinabilidad, es decir, una negación. Cuando la noción de Dios no es aprehendida sino bajo la razón de la esencia abstracta, o la más real, Dios deviene, por esto mismo, un ser que no se puede alcanzar, y no se podrá tratar de su conocimiento, porque allí donde no hay determinación tampoco puede haber conocimiento. La pura luz es la pura oscuridad.

La segunda cuestión sobre que ha dirigido su atención esta teología racional concierne a la demostración de la existencia de Dios. Lo que hay que observar sobre todo con este motivo, es que la prueba, tal como es concebida por el entendimiento, consiste en una relación de dependencia que enlaza una determinación a otra. Se tiene, en este modo de demostrar, un principio presupuesto de que emana una consecuencia. Se demuestra así cómo una demostración depende de una presuposición. Pero demostrar de este modo la existencia de Dios es hacer depender esta existencia de otras determinaciones, porque son éstas las que contienen la razón. Se puede ver aquí cuanto hay de ambiguo en esta prueba, porque Dios es la razón de todas las cosas, y no es, por consiguiente, él quien puede depender de otra cosa. Se ha dicho en nuestros días a este propósito que la existencia de Dios no debe ser demostrada, y que es conocido de una manera inmediata. Pero la razón entiende la demostración de manera distinta que el entendimiento, y el buen sentido está de acuerdo con ella. La demostración verdaderamente racional parte, es cierto, también de una determinación distinta que Dios. Solamente en su marcha, no deja subsistir esta determinación como un ser inmediato, sino que lo muestra como un ser mediatizado y puesto, y así Dios se pro-

duce como el ser que contiene la mediación en cuanto momento que se ha absorbido en él, y, por tanto, se produce como el ser verdaderamente inmediato originario, que tiene en sí mismo su razón de ser. Cuando se dice: «mirad la naturaleza, ella os llevará a Dios y hallaréis así una finalidad absoluta,» no se quiere decir que Dios sea un ser mediatizado, sino solamente que nosotros vamos de otro principio a Dios, de tal modo, que Dios, en cuanto consecuencia, es al mismo tiempo la razón absoluta del principio de que se parte, y que así la posición es invertida, es decir, que lo que aparece como consecuencia se pone como razón primera, y que el punto de partida se halla rebajado al papel de consecuencia. Esta es la marcha de la demostración racional.

Si ahora, en virtud de las consideraciones que acabamos de exponer, lanzamos aún una mirada sobre el procedimiento general de esta metafísica, veremos que consiste en aprehender el objeto de la razón bajo la forma de determinaciones abstractas y finitas del entendimiento y en erigir en principio la identidad abstracta. Pero esta infinidad del entendimiento, la esencia pura, es ella misma una infinidad finita, porque lo particular que en ella se halla excluye el límite y la niega. En vez de alcanzar a la identidad concreta, se encierra en la identidad abstracta. Y, sin embargo, su esfera era la conciencia, porque, en efecto, sólo el pensamiento constituye la esencia de las cosas. Las filosofías que la han precedido y, sobre todo, la escolástica, son las que han procurado su materia a esta metafísica. Para la filosofía especulativa, el entendimiento es, sí, un momento, pero un momento en que no se detiene. Plantón no es en manera alguna un metafísico según el entendimiento y Aristóteles lo es mucho menos, aunque se piense generalmente lo contrario.

B

SEGUNDA RELACIÓN DEL PENSAMIENTO CON EL OBJETO

I.—*Empirismo.*

XXXVII. La necesidad de hallar ante todo un contenido concreto enfrente de las teorías abstractas del entendimiento, que no sabe pasar de sus generalidades indeterminadas a la determinación y a lo particular, y luego un punto de apoyo sólido enfrente de la posibilidad, para poder demostrar todas las cosas sobre el terreno y según el método de las determinaciones finitas, esta necesidad, decimos, ha llevado ante todo al empirismo que, en vez de buscar lo verdadero en el pensamiento mismo, le busca en la experiencia, en la fenomenalidad externa e interna.

Zusatz. Debe el empirismo su origen a la necesidad que acabamos de indicar de un contenido concreto y de un punto de apoyo sólido, necesidad que la metafísica abstracta del entendimiento no podía satisfacer. En lo que concierne a la naturaleza concreta del contenido, los objetos de la conciencia deben ser pensados como determinados en sí mismos y como unidad de determinaciones diferentes. Y esto es lo que no ocurre, como acabamos de ver, en la metafísica del entendimiento que procede según el principio de este último. El pensamiento que piensa según el entendimiento, se detiene en la forma de lo universal abstracto y no podría ir más allá, hasta la particularización de lo universal. Por ejemplo, uno de los problemas que se ha puesto la vieja metafísica es el de la ciencia, o de la determinación fundamental del alma y el resultado a que ha llegado es que el alma es simple. La simplicidad que se atribuye aquí al alma es la simplicidad abstracta, la que excluye la diferencia, y la diferencia se la reserva, como composición,

al cuerpo y a la materia en general y se hace de ella un principio fundamental. Pero la simplicidad abstracta es una determinación muy pequeña, por la cual no se puede en modo alguno abrazar la riqueza de la naturaleza del alma y menos aún la del espíritu. A consecuencia de la insuficiencia de este pensamiento metafísico abstracto, ha habido que recurrir a la psicología empírica. Otro tanto ha ocurrido con la física racional. Las proposiciones tales como *el espacio es infinito, en la naturaleza no hay salto*, son por completo insuficientes ante la riqueza y la vida de la naturaleza.

XXXVIII. Tiene el empirismo, de un lado, este punto común con la metafísica, que funda como ella su fe en sus definiciones, es decir, en sus presuposiciones, como en su contenido más determinado, sobre las representaciones, es decir, sobre un contenido que tiene ante todo por fundamento la experiencia. De otro lado, la simple percepción no es la experiencia y el empirismo da al contenido de la percepción, del sentimiento y de la intuición, la forma de la representación general, la forma de principio, de ley, etc. Pero no reconoce al mismo tiempo a estas determinaciones generales, a la de la fuerza por ejemplo, otra significación ni valor que aquellos que les vienen de la percepción y pretende que toman todo su valor de su relación con el fenómeno. Considerado por su lado subjetivo, el conocimiento empírico halla un punto de apoyo sólido en este principio, que la conciencia tiene en la percepción su realidad actual, propia e inmediata y su certidumbre.

OBSERVACIÓN. Un principio importante se halla en el fondo del empirismo: que lo verdadero debe existir en la realidad y para la percepción. Este principio es opuesto al del *debe ser* de que se engrfe la reflexión y desde cuya altura mira con desdén la realidad y lo que es, aunque este principio que expresa una realidad indefinida y que no se puede alcanzar, no tiene su asiento ni su existencia sino en el entendimiento subjetivo. Como el empirismo, la filosofía especulativa no reconoce sino lo que es (§ 7); no conoce lo que debe ser ni lo que no es. Considerándole por su lado subjetivo, hay que reconocer también en el empirismo el importante principio de la

libertad: que lo que el hombre admite en la esfera de su conocimiento, debe verlo y saberse de ello. Pero el empirismo, consigo mismo consecuente, circunscrito como está por su contenido en los límites de lo finito, niega el ser suprensible, o al menos su conocimiento determinado y no deja al pensamiento sino una abstracción, lo universal y la identidad formales. El error fundamental de todo empirismo científico es siempre este: que en tanto que emplea las categorías metafísicas de materia, de fuerza, como las de lo uno, de lo múltiple, de lo universal, de lo infinito, etc., y llega a unirles y combinarles presuponiendo y aplicándoles las formas del silogismo, ignora que engendra así y contiene él mismo una metafísica y emplea estas categorías y sus relaciones de una manera irreflexiva e inconsciente.

Zusatz. Del empirismo ha partido el grito: hay que dejar de correr tras abstracciones huera, hay que mirar en derredor, aprehender lo presente en el hombre y en la naturaleza y contentarse con esto. Y no se puede desconocer lo que hay de esencialmente legítimo en este llamamiento. El presente, el ser accesible a la inteligencia se debe sustituir al ser vacío, inaccesible, a las telas de araña y a las nebulosas concepciones del entendimiento. Así se alcanza también ese punto de apoyo sólido que escapa a la vieja metafísica, es decir, la determinación infinita. El entendimiento no produce sino determinaciones finitas. Estas no tienen una base fija, vacilan y todo edificio sobre ellas edificado se desploma. Descubrir una determinación infinita es instinto. Pero no había llegado aún el tiempo de hallar esta determinación en el pensamiento. Y esta doctrina ha satisfecho a ese instinto aprehendiendo esta determinación en el presente, en el *aquí*, en tal cosa (*Dieses*); lo que contiene, sí, la forma infinita, pero sólo en su existencia verdadera. El ser exterior es virtualmente (*an sich*) lo verdadero, porque lo verdadero es realmente y debe existir. Por consiguiente, la determinación infinita a que aspira la razón está en el mundo, aunque no sea bajo la forma individual y sensible donde está en su verdad. Luego es la percepción (*Wahrnehmung*), la forma bajo la cual se deberá aprehender, según el empirismo, esta determinación; y este

es el vicio del empirismo. La percepción como tal es siempre un hecho individual y pasajero. Por consiguiente, el conocimiento no puede detenerse en él y, por tanto, busca en el ser percibido el elemento universal y permanente. Y esto es lo que acarrea el tránsito de la simple percepción a la experiencia. En estas experiencias, el empirismo se sirve, sobre todo, de la forma analítica. La percepción nos deja un ser múltiple y concreto. El análisis descompone este ser y hace de él una rosa cuyos pétalos se arranca. Por consiguiente, esta descomposición separa y desune elementos que han crecido juntos, y no les añade sino la actividad subjetiva del análisis. Sin embargo, el análisis es la marcha que va del momento inmediato de la percepción al pensamiento, porque, separadas, las determinaciones que se hallan reunidas en el objeto analizado, toman la forma de lo universal. Pero se engaña el empirismo cuando, descomponiendo el objeto, cree que le deja tal como es; porque de hecho cambie un ser concreto en un ser abstracto. El ser vivo es así cambiado en un ser sin vida, porque sólo es vivo el ser concreto, lo uno. Y, sin embargo, para aprehender lo verdadero esta división debe existir y el mismo espíritu es el principio de esta división. Solamente esta división es sólo un lado y el punto esencial consiste en la conexión de los elementos divididos. Cuando el análisis se detiene en la división se le puede aplicar la frase del poeta: *Llámanse a la Química toma de posesión de la naturaleza. Tiene en sus manos lo parcial. Desgraciadamente el lazo espiritual le falta.* El análisis parte del ser concreto en que tiene un material muy preferible al pensamiento abstracto de la vieja metafísica. Mantiene las diferencias, lo cual es de gran importancia. Pero estas diferencias tampoco son sino determinaciones abstractas, es decir, pensamientos. Pero, como se concede a estos pensamientos igual valor que a los objetos mismos, se tiene aquí de nuevo la presuposición de la vieja metafísica, a saber, que la verdad de las cosas reside en el pensamiento.

Si ahora continuamos comparando el punto de vista del empirismo con el de la vieja metafísica, veremos que, relativamente al contenido, la última tiene, como hemos observado, por contenido los objetos universales de la ra-

zón. Dios, el alma y el mundo en general. Este contenido le toma de la representación, y la obra de la filosofía consiste, según ella, en traerla a la forma del pensamiento. La filosofía escolástica adoptaba una posición análoga. Los dogmas de la Iglesia cristiana eran para ella el contenido presupuesto, que el pensamiento debía determinar y sistematizar. El contenido que presupone el empirismo es de muy otra especie. Es el contenido sensible de la naturaleza y el del espíritu finito. Así se tiene ante sí un contenido finito, mientras que en la vieja metafísica se tiene un contenido infinito. Pero este contenido infinito es hecho finito por la forma finita del entendimiento. En el empirismo encontramos la misma finidad de la forma, y, además, un contenido finito. Estas dos filosofías tienen, además, el mismo método, en el sentido de que parten ambas de presuposiciones, a las cuales conceden el valor de principios demostrados. Para el empirismo es en general el ser exterior lo verdadero, y aun cuando se admitiera en él el ser suprasensible, el conocimiento de este ser no podría adquirirse teniendo que encerrarse en los límites de la percepción. Este principio fundamental, desarrollándose, ha producido lo que se ha llamado más tarde materialismo, para el cual la materia como tal constituye el ser verdaderamente objetivo. Pero la materia misma es ya un elemento abstracto que, como tal, no puede caer bajo la percepción. Se podría, pues, decir, según esto, que no hay materia porque, tal como la materia existe, es siempre un ser determinado y concreto. Y, sin embargo, ese momento abstracto de la materia debe ser el fundamento de toda existencia sensible: —es el ser sensible en general, es la absoluta individualización en sí misma, y, por lo tanto, la esfera de la exterioridad. Ahora, por cuanto este ser sensible es dado al empirismo y permanece como tal para él, el empirismo es una doctrina de servidumbre y no de libertad, porque la libertad consiste precisamente en no reconocer principio alguno absoluto enfrente de sí y en no depender de un objeto otro que sí mismo. En fin, en esta doctrina, lo racional y lo irracional no tienen sino un valor subjetivo, es decir, que lo que nos es dado, lo admitamos tal como es, y, por tanto, no tenemos el

derecho de preguntar si y hasta qué punto es conforme a la razón.

XXXIX. Relativamente al principio del empirismo se ha observado con razón que, en lo que se llama experiencia, la cual debe ser distinguida de la simple percepción de hechos individuales, hay dos elementos: uno es una materia múltiple e individualizada al infinito, y otro la forma o la determinación de la universalidad de la necesidad. El empirismo muestra bien la existencia de un gran número de percepciones semejantes, pero lo universal es otra cosa que el gran número. Asimismo muestra las percepciones de cambios que se suceden, o de objetos yuxtapuestos, pero no puede mostrar la necesidad de su conexión. Pero, debiendo la percepción ser en esta doctrina el fundamento de la verdad, lo universal y lo necesario serán algo ilegítimo, una especie de contingencia subjetiva, un simple hábito cuyo contenido podrá ser éste u otro.

OBSERVACIÓN. Una consecuencia importante que deriva de este modo empírico de considerar la ciencia, es que el derecho, las determinaciones y las leyes morales y políticas, así como el contenido de la religión, no son sino cosas contingentes, destituidas de todo valor objetivo y de toda verdad interior.

El escepticismo de Hume al cual se refiere esta observación, debe distinguirse del escepticismo griego. Hume erige en principio de la verdad el empirismo, el sentimiento, la intuición, y rechaza las determinaciones y las leyes generales del pensamiento, apoyándose sobre la razón de que no son justificadas por la percepción sensible. El antiguo escepticismo, por el contrario, lejos de erigir en principio de la verdad el sentimiento y la intuición, dirigía sobre todo sus ataques contra el ser sensible. (Sobre el escepticismo moderno comparado con el antiguo, véase *Schellings und Hegels Krit. Journal der Philosophie*, 1802, I. Bd. I. St.)

II.—Filosofía crítica.

XL. Tiene la filosofía crítica de común con el empirismo el considerar la experiencia como único funda-

mento del conocimiento. Pero, para ella, el conocimiento se detiene en el fenómeno y no alcanza a la verdad.

OBSERVACIÓN. Parte ante todo esta filosofía de la distinción de los elementos que el análisis mezcla en la experiencia, a saber: la materia sensible y sus relaciones generales. Llevándonos así a la observación que hemos hecho en el párrafo precedente de que, en la percepción, considerada en sí misma, no hay sino elementos individuales y variables; admite también como hecho que en lo que se llama experiencia se hallan, como determinaciones esenciales, la universalidad y la necesidad. Como éstas no tienen su fuente en la experiencia, son productos espontáneos del pensamiento, constituyen elementos *a priori*. Las determinaciones del pensamiento, o nociones del entendimiento, constituyen el lado objetivo del conocimiento experimental. Contienen relaciones, y, por lo tanto, dan origen a juicios críticos *a priori*, es decir, a relaciones originarias de términos opuestos.

Que haya en el conocimiento las determinaciones de la universalidad y de la necesidad, hecho es que no rechaza el escepticismo de Hume. Y en la filosofía crítica es también un hecho presupuesto. Se puede, pues, decir, según la expresión que se emplea ordinariamente en la ciencia, que la filosofía crítica se ha limitado a dar otra *explicación* de este hecho.

XLI. Ahora la filosofía crítica somete ante todo a un examen el valor de las nociones del entendimiento que se emplea en la metafísica y también en otras ciencias y en el uso ordinario de la inteligencia. Sin embargo, esta crítica no abraza el contenido y la relación determinada y recíproca de estas determinaciones del pensamiento, pero considera a estas últimas según la oposición de la subjetividad y de la objetividad. Esta oposición, tal como es tomada aquí, se refiere a la diferencia de los elementos en la esfera de la experiencia (véase § precedente). La objetividad significa aquí el elemento que constituye la universalidad y la necesidad, es decir, las determinaciones mismas del pensamiento, el *a priori* como se le llama. Pero la filosofía crítica aumenta la oposición de tal modo, que el conjunto de la experiencia, es decir,

ambos elementos vienen a concentrarse en la subjetividad y que no queda enfrente de ésta sino la *cosa en sí*.

OBSERVACIÓN. Las otras formas del elemento *a priori*, es decir, del pensamiento, las formas que, pese a su objetividad, no expresan sino una actividad subjetiva, se producen en cierto orden. Pero esto es una sistematización que no se apoya sino sobre consideraciones psicológicas e históricas.

Zusatz. Es sin duda un progreso importante haber sometido a un examen las determinaciones de la antigua metafísica. El pensamiento irreflexivo emplea sin desconfianza estas determinaciones que se afirman y se hacen valer por sí mismas. Pensándolas así no se piensa cuáles pueden ser su significación y su valor. Hemos hecho observar precedentemente que el libre pensamiento es el pensamiento que no admite presuposición. El pensamiento de la antigua metafísica, no es, pues, un pensamiento libre, en cuanto admite sus determinaciones como preocupaciones, como un *a priori*, que no ha pasado por la criba de la reflexión. Por el contrario, la filosofía crítica se ha propuesto indagar hasta qué punto las formas del pensamiento son aptas para conducir al conocimiento de la verdad. Y además, ha sentado, como principio fundamental de su doctrina, que antes de conocer hay que examinar la facultad de conocer. Lo que hay de justo en este punto de vista es que las formas del pensamiento son también objeto del conocimiento. Pero se desliza aquí al par una confusión: querer conocer antes de conocer, no querer entrar en el agua antes de haber aprendido a nadar. Si no se debe emplear las formas del pensamiento sin someterlas a un examen previo, este examen es, él mismo, un conocimiento. Por consiguiente, la actividad de las formas del pensamiento y su crítica deben venir a unirse en el conocimiento. Se debe considerar las formas del pensamiento en y para sí; porque son el objeto y la actividad del objeto mismo. Se examinan ellas mismas y en sí mismas, su límite debe determinarse y su imperfección producirse. Esta actividad del pensamiento es la que, como dialéctica va a llevar más lejos el objeto de nuestra indagación y sobre ella diremos aquí de pasada que no se la debe considerar como agregada de

fuera a las determinaciones del pensamiento, sino, por el contrario, como constituyendo su elemento esencial e íntimo.

Así el principio fundamental de la filosofía kantiana es que el pensamiento debe examinarse a sí misma para determinar hasta qué punto es apto para conocer. En nuestros días todo el mundo cree haber adelantado a la filosofía kantiana. Pero ir más lejos, tiene un doble sentido. Se puede ir más lejos hacia delante o hacia atrás. Se ve, cuando se mira de cerca, que buen número de nuestras doctrinas filosóficas no son sino una reproducción de la vieja metafísica. Se halla aquí un pensamiento sin crítica y tal como se presenta a la inteligencia de cualquiera.

Zusatz 2. La indagación kantiana de las determinaciones del pensamiento adolece esencialmente del defecto de no considerarlas en y para sí sino solamente bajo el punto de vista de saber si son determinaciones subjetivas u objetivas. En el uso que se hace en la vida ordinaria de la palabra *objetivo* se entiende por tal lo que existe fuera de nosotros y nos llega de fuera por la percepción. Ahora Kant niega que las determinaciones del pensamiento, la categoría de causa y de efecto, por ejemplo, sean determinaciones objetivas en el sentido que acabamos de indicar; es decir, niega que sean dadas en la percepción, y les considera, por el contrario, como perteneciendo al pensamiento mismo, o a la espontaneidad del pensamiento, y en este sentido como subjetivas. Sin embargo, Kant llama igualmente objetivo al ser pensado, o, para hablar con más precisión, lo universal y lo necesario y subjetivo al ser sentido. Pero parece que el uso que se hace de esta palabra en el lenguaje, y que acabamos de indicar, se ha fijado de tal modo en el cerebro, que se ha reprochado a Kant una confusión de lenguaje. Es, no obstante, un gran error dirigirle tal reproche. Para la conciencia ordinaria, el objeto que está ante ella y que es percibido de una manera sensible, un animal, un astro, etcétera, es el ser independiente y que subsiste por sí mismo, y los pensamientos, por el contrario, son seres dependientes, y que no subsisten sino por sí mismos. Pero, de hecho, lo contrario es lo que ocurre, es decir,

que los seres verdaderamente independientes y primitivos son los pensamientos, y que el mundo de la percepción sensible es el de los seres dependientes y derivados. En este sentido ha llamado Kant objetivo a lo que es conforme al pensamiento, y ha tenido razón completa al llamarlo así. De otra parte, lo que es percibido sensiblemente es subjetivo en el sentido de que no tiene en sí mismo su punto de apoyo, y de que es variable y pasajero enfrente del pensamiento que posee la eternidad, y que subsiste por su virtud interna. La diferencia de lo objetivo y de lo subjetivo que Kant ha señalado e introducido en la ciencia la encontramos también hoy en el lenguaje de la alta cultura del espíritu. Así es, por ejemplo, como se exige a una obra de arte que no sea subjetiva, sino objetiva, entendiéndose que no tenga su fuente en un sentimiento contingente y particular y en la disposición del momento, sino en un punto de vista general fundado sobre la esencia misma del arte. En el mismo sentido, en una indagación científica se puede hacer una distinción entre el interés objetivo y el subjetivo.

Pero es preciso, además, observar que la objetividad kantiana del pensamiento no es ella misma, sino una objetividad subjetiva en el sentido de que, aunque los pensamientos sean, según Kant, determinaciones generales y necesarias, no son, sin embargo, sino nuestros pensamientos, y se distinguen por un abismo infranqueable de la *cosa en sí*. Lo que constituye, por el contrario, la verdadera objetividad del pensamiento es que los pensamientos no son simplemente nuestros pensamientos, sino que constituyen también el *en sí* de las cosas y del mundo objetivo en general. Objetivo y subjetivo son expresiones cuyo uso frecuente fácilmente trae confusión. Según lo precedente, la objetividad se entiende de tres maneras: 1.ª, expresa el ser que existe exteriormente, a diferencia del ser subjetivo, producto de la opinión, de la imaginación, etc.; 2.ª, expresa lo universal y lo necesario, según la significación que ha recibido de Kant, a diferencia de los elementos contingentes, particulares y subjetivos que pertenecen a la sensibilidad; 3.ª, tiene la significación que acabamos de recordar del *en sí* pensado, de lo que está ante nosotros, a diferencia de lo que

no es sino pensado por nosotros, y que, por tanto, se distingue aún de la cosa misma o de la *cosa en sí*.

XLII. (a.) La *facultad teórica* el conocimiento como tal. Esta filosofía pone como fundamento determinado de las nociones del entendimiento, la unidad primitiva del yo en el pensamiento: es ésta la unidad transcendental de la conciencia de sí. Las representaciones procuradas por la sensibilidad y la intuición son múltiples, no solamente por su contenido, sino también por su forma, es decir, por la exterioridad de la sensibilidad en sus dos formas, el espacio y el tiempo que, en cuanto formas (en cuanto elementos generales) constituyen también datos *a priori*. Estos elementos múltiples de la sensación y de la intuición, puesto que el yo les pone en relación consigo mismo y les une en sí mismo en la unidad de la conciencia (percepción pura), se hallan llevados a la identidad, a una conexión originaria. Los diferentes modos determinados según los cuales se verifica esta relación, constituyen las nociones puras del entendimiento, las categorías.

OBSERVACIÓN. Se sabe que la filosofía kantiana está orgullosa del descubrimiento de las categorías. El yo, la unidad de la conciencia de sí es un elemento completamente abstracto e indeterminado. ¿Cómo llegar entonces a las determinaciones del yo, a las categorías? Felizmente se halla en la lógica ordinaria las diferentes especies de juicios obtenidas también por un procedimiento empírico. Juzgar es pensar un objeto determinado. Por consiguiente, la enumeración de las diferentes formas del juicio dará las diferentes determinaciones del pensamiento.—A Fichte toca el gran mérito de haber recordado que las determinaciones del pensamiento deben deducirse, y que se debe demostrar su necesidad.—Relativamente al modo de concebir la lógica, esta filosofía hubiera debido, al menos, hacer comprender que las determinaciones del pensamiento o los materiales lógicos ordinarios, las diversas especies de nociones, de juicios, de silogismos, no deben ser sacados de la simple observación y reunidos por un procedimiento puramente empírico, sino ser deducidos del pensamiento mismo. Si el pensamiento debe ser apto para demostrar, si la lógica

debe exigir que se demuestre y si quiere enseñar a demostrar, es preciso que pueda, ante todo, demostrar su contenido y aprehender su necesidad.

Zusatz 1. Así, Kant enseña que las determinaciones del pensamiento tienen su fuente en el yo y que, por consiguiente, el yo es el que procura las determinaciones de universalidad y de necesidad.—Si consideramos lo que tenemos, ante todo, ante nosotros, veremos que es, en general, un ser múltiple. Las categorías son los elementos simples con los cuales está en relación este ser múltiple. Por el contrario, el ser sensible es el ser exterior a las cosas y a sí mismo: esta es su determinación fundamental. El presente, por ejemplo, no es sino en su relación con un antes y un después. Asimismo lo rojo no existe sino en tanto que el amarillo y lo azul se ponen como contrarios ante él. Pero estos contrarios están fuera del ser sensible, y éste no es sino en tanto que no es estos contrarios y que estos contrarios son. En el pensamiento o el yo las cosas pasan a la inversa de lo que ocurre en esta exterioridad del ser sensible. El yo es el ser originariamente idéntico, el ser que no hace sino uno consigo mismo. Diciendo yo, pongo esta relación abstracta conmigo mismo y todo lo que es puesto en esta unidad se halla penetrado por ella y cambiado por ella. El yo es, si se puede decir así, el crisol y el fuego en que la multiplicidad viene a disolverse y es llevada a la indiferencia y a la unidad. Esto es lo que Kant llama *percepción pura* a diferencia de la percepción ordinaria que recibe en sí lo múltiple como tal, en tanto que se debe considerar la percepción pura como la actividad del yo que hace suyo y unifica lo múltiple en su unidad. Ahora hay que decir que esta doctrina expresa bien la naturaleza de la conciencia. El hombre aspira, sobre todo, al conocimiento del mundo, a apropiárselo y a someterle, y es preciso que la realidad del mundo en cierto modo se borre, es decir, se idealice ante la actividad humana. Pero hay que observar también que no es la actividad subjetiva de la conciencia de sí lo que lleva lo múltiple a la absoluta unidad. Esto es más bien lo absoluto mismo, la verdad misma. Es, por decirlo así, la bondad de lo absoluto que deja a las existencias in-

dividuales el disfrute de sí mismas y las estimula al par a volver a su unidad absoluta.

Zusatz 2. Parecen las expresiones tales como *unidad trascendental de la conciencia de sí*, muy oscuras, como si ocultasen algo extraordinario. Pero la cosa es muy sencilla. Lo que Kant entiende por trascendental se ve por la diferencia de esta palabra con la de trascendente. El ser trascendente es en general lo que traspasa el límite del entendimiento y en este sentido se produce ante todo en las matemáticas. Por ejemplo, se enseña en geometría que hay que representarse la circunferencia como compuesta de un número infinito de líneas infinitamente pequeñas. Aquí se pone expresamente como idénticas dos determinaciones, la recta y la curva, que son absolutamente diferentes para el entendimiento. Ahora, la conciencia de sí, idéntica consigo misma e infinita en sí misma, es también un ser trascendente de esta especie, a diferencia de la conciencia ordinaria que es determinada por una materia finita. Sin embargo, Kant ha llamado a esta unidad *trascendental*, entendiendo que es una unidad puramente subjetiva y que tampoco pertenece a los objetos tales como son en sí mismos.

Zusatz 3. Lo que podría parecer muy extraño a la conciencia natural, es que las categorías deban ser consideradas como sólo propias de nosotros, como elementos subjetivos. Y, en verdad, hay algo de singular en este modo de considerarlas. Lo que hay aquí de verdadero es que las categorías no están contenidas en la sensación inmediata. Un trozo de azúcar, por ejemplo, es duro, blanco, dulce, etc. Decimos que todas estas cualidades se hallan reunidas en un objeto, y esta unidad no está en la sensación. Lo mismo ocurre cuando consideramos dos hechos relacionados como de causa o efecto. Lo que se percibe aquí son los dos hechos distintos que se suceden en el tiempo. Pero que uno sea la causa, y otro el efecto, su conexión causal, es lo que no es percibido ni aprehendido sino por el pensamiento. Pero si las categorías, la unidad, la causa, el efecto, etc., son de la esfera del pensamiento como tal, no se sigue en manera alguna de aquí que ellas no sean sino nuestras determi-

naciones y que no sean también las determinaciones de los objetos. Sin embargo, así las concibe Kant, y su filosofía es el idealismo subjetivo, en cuanto el yo, el sujeto cognosciente procura la forma, como la materia del conocimiento, aquella como yo pensante y ésta como yo sentiente. Por lo que concierne al contenido de este idealismo subjetivo, sería trabajo perdido indagarlo. Se podría quizá creer que se quita su realidad a los objetos al transportar su unidad al sujeto. Pero sólo poseyendo el simple ser es como los objetos y nosotros alcanzamos nuestra realidad. La verdad del contenido está fundada sobre el contenido mismo. Y como las cosas son simplemente, su verdad no es avanzada. El tiempo se eleva por cima del ser que un instante después no es.

Se podría decir también que el idealismo subjetivo deja al hombre la facultad de imaginar y de representarse una porción de cosas. Pero, si es la masa de las intuiciones sensibles lo que debe constituir su mundo, el hombre no tiene razón al mostrarse orgulloso de semejante mundo. Así esta distinción de la subjetividad y de la objetividad no tiene importancia, porque lo que importa es el contenido, y éste es tanto subjetivo como objetivo. Considerado por el lado de la simple existencia, también el crimen tiene una realidad objetiva. Pero esta es una existencia que se niega a sí misma, como ocurre en la pena.

XLIII. De un lado, por las categorías es por lo que la simple percepción alcanza a la objetividad, a la experiencia; pero, de otro, estas nociones en cuanto simples unidades de la conciencia subjetiva, son condicionadas por una materia dada y en sí mismas son nociones vacías y no tienen su aplicación y su uso sino en la experiencia, cuyo otro elemento, las determinaciones de la sensibilidad y de la intuición es también un elemento subjetivo.

Zusatz. Enseñar que las categorías son en sí mismas elementos vacíos, es enseñar una doctrina infundada por la razón de que, de todos modos, al ser determinadas, tienen las categorías su contenido. Este contenido no cae, es verdad, bajo la percepción sensible, no es un contenido que esté en el espacio y en el tiempo. Pero esto no es una falta, sino más bien una perfección. Esto es

lo que reconoce la misma conciencia ordinaria cuando, por ejemplo, dice de un libro o de un discurso que su contenido es tanto más rico cuantos más pensamientos encierra, más resultados generales, etc., y cuando, por el contrario, no concede valor a una novela en que no hay situaciones, hechos individuales y otros semejantes rasgos. Así la conciencia ordinaria reconoce también que la naturaleza del contenido exige algo más que la materia sensible. Este algo son los pensamientos, y aquí, ante todo, las categorías. A este propósito hay que observar también que la doctrina, según la cual las categorías son nociones vacías tiene esto de verdadero: que es preciso no detenerse en ellas y en su totalidad —la idea lógica— sino, por decirlo así, ir adelante y elevarse a las esferas reales de la naturaleza y el espíritu. No convendrá, sin embargo, representarse este ir adelante como si así la idea lógica recibiese un contenido extraño y que le viniese de afuera, sino como un movimiento engendrado por la actividad propia de la idea lógica que se desarrolla y determina ulteriormente como naturaleza y como espíritu.

XLIV. Se sigue de aquí, que las categorías no pueden ser, según Kant, determinaciones de lo absoluto, porque lo absoluto no cae bajo la percepción. Y, en cuanto al entendimiento o al conocimiento por las categorías, es impotente para aprehender las cosas en sí.

OBSERVACIÓN. Por la cosa en sí (y bajo esta denominación se comprende también el espíritu, Dios, etc.), se entiende el objeto en que se hace abstracción de todo lo que es para la conciencia, de todas las determinaciones del sentimiento, así como de todos los pensamientos determinados que a él se refieren. Fácil es ver lo que le queda: una pura abstracción, el ser absolutamente vacío y siempre determinado como un ser que no se puede alcanzar, como una negación de la representación, del sentimiento, del pensamiento determinado, etc. Es también fácil ver que este *caput mortuum* es el mismo producto del pensamiento y precisamente del pensamiento que es llevado hasta la abstracción pura, del yo vacío que se da por objeto esta identidad vacía de él mismo. La determinación negativa, que recibe esta identidad abs-

tracta en cuanto objeto, se halla así colocada entre las categorías kantianas y es algo tan conocido como esta identidad vacía. Debe asombrar, según esto, oír tan frecuentemente repetir que no se sabe lo que es la cosa *en sí*; porque nada hay más fácil de conocer.

XLV. Ahora la razón es la facultad de lo incondicional que percibe lo que hay de condicionado en estos conocimientos experimentales. Lo que se entiende aquí por objeto de la razón, lo incondicional o lo infinito no es otra cosa que el ser igual a sí mismo; o bien es la identidad originaria del yo en el pensamiento, de que se ha tratado en el § 42. Por razón se entiende ese yo abstracto, o este pensamiento abstracto que se da por objeto o por fin esta identidad pura. (Cf. Rem. del párrafo precedente). Los conocimientos experimentales son inadecuados a esta identidad absolutamente indeterminada, por cuanto tienen en general un contenido determinado. Si se hace de un tal ser incondicional lo absoluto, la verdad de la razón (la idea), los conocimientos experimentales constituirán lo falso, el mundo fenomenal.

Zusatz. Kant ha sido el primero que ha señalado de una manera determinada la diferencia del entendimiento y de la razón, asignando al primero por objeto lo finito y lo condicionado y a la última lo infinito y lo incondicional. Aun reconociendo como un resultado muy importante de la filosofía kantiana el haber puesto en claro la finidad del conocimiento del entendimiento que no se apoya sino sobre la experiencia, y el haber mostrado que el fenómeno es el contenido de este conocimiento, no se debe, sin embargo, parar en este resultado negativo y reducir la incondicionalidad de la razón a la identidad abstracta y sin diferencia. Elevando de este modo la razón por encima de lo finito y de lo condicionado, se hace en realidad de ella también un ser finito y condicionado, porque el verdadero infinito no es un simple *más allá* de lo finito, sino que es lo infinito que contiene lo finito como un momento subordinado. Esto se aplica igualmente a la *idea* que Kant, es cierto, ha ensalzado, reivindicándola para la razón y distinguiéndola de las determinaciones abstractas del entendimiento y de las re-

presentaciones puramente sensibles que en la vida ordinaria se acostumbra a llamar también ideas. Pero relativamente a ella también, se ha detenido en el punto de vista negativo y en el simple *deber ser*.—De todos modos, haber determinado como simples fenómenos los objetos de nuestra conciencia inmediata que forman el contenido del conocimiento empírico, resultado es muy importante que se debe a la filosofía de Kant. La conciencia ordinaria, es decir, sensible, considera los objetos que se ofrecen a su conocimiento como apoyándose sobre sí mismos y como independientes en su existencia individual; y si hay entre ellos relaciones mutuas y si se condicionan unos a otros, no considera esta dependencia recíproca como un lazo propio a su esencia, sino como un lazo exterior. Por el contrario, se debe, sin duda, admitir que los objetos de que tenemos un conocimiento inmediato, son simples fenómenos, es decir, tienen la razón de su ser, no en sí mismo, sino en otro principio. Importa, no obstante, determinar este otro principio. Según la filosofía kantiana, las cosas que conocemos no son para nosotros sino fenómenos y su *en sí* es una esfera que no podemos alcanzar. La conciencia natural se ha alzado con razón contra este idealismo subjetivo para el cual el contenido de nuestra conciencia no es sino nuestro contenido, un contenido puesto por nosotros. En el hecho, la verdadera relación es ésta: las cosas que conocemos de un modo inmediato son fenómenos, no solamente para nosotros, sino en sí mismas, y, por tanto, la determinación especial de las cosas finitas consiste en tener la razón de su ser, no en sí mismas, sino en la idea divina universal. Este modo de concebir las cosas es también un idealismo, pero un idealismo que, a diferencia del subjetivo de la filosofía crítica, debe ser designado con el nombre de idealismo absoluto. Este idealismo se eleva muy por encima de la realidad de la conciencia ordinaria, pero su contenido, lejos de ser patrimonio exclusivo de la filosofía es más bien el fundamento de toda conciencia religiosa en tanto que ésta considera también el conjunto de los seres, el mundo existente en general como engendrado y gobernado por Dios.

XLVI. Se siente, sin embargo, la necesidad de co-

nocer esta identidad o cosa en sí vacía. Conocer un objeto quiere decir conocerle, según su contenido determinado. Pero un contenido determinado encierra relaciones múltiples consigo mismo y con muchos otros objetos. Para determinar este infinito o la cosa en sí, la razón no tiene otro medio que las categorías. Pero, empleando las categorías, excede sus límites y deviene trascendente.

OBSERVACIÓN. Se tiene aquí la segunda parte de la crítica de la razón, que es en sí misma más importante que la primera. En ésta, en efecto, como se ha visto arriba, se enseña que las categorías tienen su fuente en la unidad de la conciencia de sí, que, por tanto, el conocimiento por las categorías nada contiene en realidad de objetivo y que la objetividad que se les atribuye (§ 0, 41), no es ella misma, sino un estado subjetivo. Vista por este lado la crítica kantiana es un idealismo puramente subjetivo (vulgar), que no penetra en el contenido, que no tiene ante sí más que las formas abstractas de la subjetividad y que se encierra de un modo exclusivo en ésta, como si fuese la determinación última y la afirmación absoluta. Pero en la indagación referente a la aplicación, como se la llama, que la razón hace de las categorías, al conocimiento de su objeto, se examina, al menos por algunos lados, el contenido de las categorías, o al menos hay ocasión de examinarlas. Es interesante ver cómo Kant concibe esta aplicación de las categorías a lo incondicional, es decir, a la metafísica. Aquí expondremos y examinaremos este procedimiento brevemente.

XLVII. El primer ser incondicional que aquí se considera es el alma (véase § 34).—Yo me reconozco siempre en mi conciencia, α) como sujeto determinante, β) como ser individual, o abstractamente simple; γ) como uno e idéntico bajo la multiplicidad de las cosas de que tengo conciencia, δ) como ser que, en cuanto pensante, me distingo de cuanto está fuera de mí.

OBSERVACIÓN. Kant hace aquí justamente observar que el procedimiento de la antigua metafísica consistía en poner en lugar de estas determinaciones empíricas, determinaciones del pensamiento, categorías, de donde nacen estas cuatro proposiciones, α) el alma es sustancia,

β) es una sustancia simple, γ) es en los diferentes tiempos de su existencia numéricamente idéntica, δ) está en relación con las cosas que hay en el espacio. Ahora, hay, según Kant, un vicio en esta transición, el de confundir dos determinaciones diferentes (Paralogismo), a saber: las determinaciones empíricas con las categorías y no es legítimo concluir de las primeras a las últimas, y, sobre todo, colocar éstas en lugar de aquéllas.

Se ve que esta crítica no es otra cosa que la observación de Hume citada en el § 39: que las determinaciones del pensamiento, la universalidad y la necesidad, no se encuentran en la percepción y que el ser empírico se distingue por su contenido, tanto como por su forma, de las determinaciones del pensamiento.

Sin duda, si la experiencia debe justificar el pensamiento, éste debe poder volverse a hallar exactamente en la percepción. En su crítica de la psicología metafísica, Kant niega que se pueda afirmar del alma su sustancialidad, su simplicidad, su identidad consigo misma y su independencia que se conserva en su conexión con el mundo material.

Y la razón sobre que se funda es solamente que las determinaciones del alma que nos procura la experiencia de la conciencia, no son exactamente las mismas que las que nos son procuradas por el pensamiento. Y, sin embargo, Kant mismo nos ha dicho precedentemente que el conocimiento en general, aún más, la experiencia misma, consiste en que las percepciones son pensadas, es decir, en que las determinaciones que primeramente pertenecen a la percepción, se cambian en determinaciones del pensamiento. Hay que considerar, no obstante, como una feliz consecuencia de la crítica kantiana, que la filosofía del espíritu se haya libertado de las exterioridades del alma, de las categorías y, por lo tanto, de las cuestiones acerca de la simplicidad, o de la composición, de la materialidad o inmaterialidad, etc., del alma. Sin embargo, la insuficiencia de estas formas no procede, ni aun para la conciencia ordinaria, de ser pensamientos, sino de ser pensamientos que no contienen la verdad en y para sí. Cuando el pensamiento y el fenómeno no coinciden en todos sus puntos, se trata ante todo de saber cuál es defectuoso de los dos. En el idealismo kan-

tiano, por lo que concierne al lado racional, el pensamiento es el defectuoso y su insuficiencia nace de que no es adecuado a la percepción y a la conciencia que se encierra en los límites de la percepción y que por esto, no se vuelve a hallar en tal conciencia. En cuanto al contenido del pensamiento en sí mismo, no se trata de él en manera alguna.

Zusatz. Los paralogismos son silogismos defectuosos, por tomar en las dos premisas un solo y mismo término en dos sentidos diferentes. Sobre tales paralogismos se apoya, según Kant, la psicología racional de la antigua metafísica, en cuanto toma las determinaciones empíricas del alma como si le perteneciesen de una manera absoluta.—Se tiene, por lo demás, razón al decir que no se debe afirmar del alma predicados tales como la simplicidad, la invariabilidad, etc.; pero esto, no por el argumento de Kant, que la razón excedería así sus límites, sino porque semejantes determinaciones abstractas del entendimiento son insuficientes para el alma, que es también otra cosa que el ser puramente simple, invariable, etc. Por ejemplo, al alma conviene muy bien la identidad simple consigo misma, pero una identidad activa y que se diferencia ella misma en sí misma, mientras que el ser puramente simple, es decir, abstracto, es también, y por esto mismo, un ser sin vida. Que Kant por su crítica de la antigua metafísica haya eliminado del alma y del espíritu estos predicados, es lo que se debe considerar como un resultado importante. Pero el por qué de esta eliminación es lo que en él búscase en vano.

XLVIII. La razón, queriendo conocer lo incondicional del segundo objeto (§ 35), del mundo, se pierde en antinomias, es decir, en la afirmación de las dos proposiciones opuestas concernientes al mismo objeto, de tal modo que la afirmación de las dos proposiciones es señalada de igual necesidad. Se sigue de aquí que el contenido del mundo cuyas determinaciones caen en esta contradicción, no puede ser el contenido en sí, sino solamente el fenómeno. La solución de la antinomia consiste en que la contradicción no está en el objeto en y para sí, sino en la razón que le conoce.

OBSERVACIÓN. Aquí es donde se enseña que es el contenido mismo, es decir, las categorías en sí mismas, las que engendran la contradicción. Este pensamiento que la contradicción, que las determinaciones del entendimiento introducen en la razón, es esencial y necesario, señala uno de los progresos más importantes y profundos de la filosofía contemporánea. Pero, cuanto más profundo es este punto de vista, más superficial es la solución que se propone de la contradicción. Esta solución es una debilidad por las cosas temporales. La contradicción es una mancha que no debe empañar la esencia del mundo, sino que debe ser exclusivamente reservada a la razón pensante, a la esencia del espíritu. Se concederá sin dificultad que el espíritu halla contradicciones en el mundo fenomenal —y este es el mundo del espíritu subjetivo, de la sensibilidad y del entendimiento. Según esto, asombrará ver esta especie de buena fe y humildad con que, cuando se compara la esencia del mundo con la del espíritu, se pone en principio que no es la esencia del mundo, sino la esencia pensante, la razón que contiene la contradicción. Y de nada sirve, en cierto modo, esquivar la dificultad diciendo que la razón no cae en la contradicción sino aplicando las categorías; porque se enseña al par que tal aplicación es necesaria, y que la razón no podría conocer sin servirse de las categorías. El conocimiento es, en efecto, el pensamiento determinante y determinado. Una razón que no es sino un pensamiento vacío e indeterminado, nada piensa. Reducir la razón a esta identidad (§ siguiente) es, sin duda, desembarazarla de la contradicción, pero quitarla todo valor y contenido.

Se puede luego observar que la falta de un examen más profundo de las antinomias es lo que ha llevado a Kant a no reconocer sino cuatro. Ha llegado aquí presuponiendo, como en los paralogismos, la tabla de las categorías, aplicando también el procedimiento tan seguido después, y que consiste en ordenar las determinaciones de un objeto bajo un *schema* preparado de antemano, en vez de deducirlas de la noción misma. Otras imperfecciones de la doctrina de las antinomias tendré ocasión de señalar en mi lógica. Lo que hay que observar, ante todo, es que las antinomias no se encuentran sola-

mente en los cuatro objetos cosmológicos, sino en todo objeto de toda especie, en toda representación, en toda noción y en toda idea. Penetrarse de esta verdad y conocer las cosas en esta propiedad, es el objeto esencial de la investigación filosófica. Y esta propiedad es la que constituye, como veremos luego, el momento dialéctico de la lógica.

Zusatz. Según la antigua metafísica, se admitía primeramente que, cuando el conocimiento cae en la contradicción, no hay sino un error accidental que procede de una imperfección subjetiva en la facultad de razonar. Según Kant, al contrario, está en la naturaleza misma del pensamiento caer en la contradicción (las antinomias) cuando quiere conocer lo infinito. Aunque se deba considerar esta doctrina de las antinomias como un progreso muy importante del conocimiento filosófico, como antes hemos observado, en cuanto se ha descartado así el dogmatismo rígido de la metafísica del entendimiento, y se ha llamado la atención sobre el movimiento dialéctico del pensamiento, hay que observar, sin embargo, al par, que Kant ha llegado así también a un resultado negativo, a la imposibilidad de alcanzar al conocimiento de la esencia de las cosas, y que así la significación positiva de las antinomias le huye. Ahora bien, la significación verdadera y positiva de las antinomias consiste, en general, en que todo ser real contiene determinaciones opuestas y que, por consiguiente, conocer y, mejor dicho, conocer un objeto según la noción, es adquirir la conciencia de este objeto en cuanto unidad de determinaciones opuestas. Pero, en tanto que la antigua metafísica empleaba, como antes hemos observado, y aplicaba en sus indagaciones las determinaciones abstractas del entendimiento, excluyendo su contrario, Kant, por el contrario, se ha limitado a demostrar las antinomias que encierra la cosmología de la antigua metafísica y, según su *schemata* de las categorías, las ha referido a cuatro. La *primera*, concierne a la cuestión de si se debe pensar el mundo como limitado o como ilimitado en el espacio y en el tiempo. En la *segunda*, se trata de saber si se debe considerar la materia como infinitamente divisible o como compuesta de átomos. La *tercera*, se refiere a la

oposición de la libertad y la necesidad, lo cual acarrea la cuestión de saber si, en el universo, se debe considerar todas las cosas como condicionadas por la relación de causalidad o bien si se debe admitir esencias libres, es decir, comienzos absolutos de acción. Aquí viene a sumarse como *cuarta* antinomia el dilema de si el mundo, en general, tiene causa o no. El procedimiento que Kant sigue en la exposición de estas antinomias, consiste en colocar una enfrente de otra como tesis y antítesis las determinaciones opuestas que en ella son contenidas y en demostrar ambas, es decir, en demostrar que son productos necesarios del pensamiento reflexivo. Y declara, al mismo tiempo, expresamente que no ha buscado así argumentos capciosos y querido, por decirlo así, presentar pruebas de abogado. Pero de hecho las demostraciones que Kant emplea para establecer su tesis y su antítesis, no son sino aparentes, porque lo que debe ser probado se halla ya en la presuposición de que se parte y se introduce por un proceso difuso y torcido, en la demostración, la apariencia de una mediación. Sin embargo, esta teoría de las antinomias quedará como un resultado muy importante y notable de la filosofía crítica en cuanto establece (aunque no sea sino de un modo subjetivo e inmediato), la unidad real de las determinaciones que el entendimiento mantiene en su estado de escisión. Así, por ejemplo, en la primera de las antinomias cosmológicas, se debe considerar el espacio y el tiempo, no solamente como continuos, sino como discretos, en tanto que la antigua metafísica se atenía a la simple continuidad, y, por tanto, consideraba el mundo como ilimitado en el espacio y en el tiempo. Exacto es decir que se puede ir más allá de todo espacio, como de todo tiempo determinados, pero no es menos cierto que el espacio y el tiempo no alcanzan a su realidad sino por su determinabilidad, es decir, el *aquí* y el *presente*, y que esta determinabilidad reside en su noción. Esto se aplica igualmente a las otras antinomias. Respecto de la de la libertad y de la necesidad, por ejemplo, se verá, examinándola de cerca, que ambas, tales como las concibe el entendimiento, no son en realidad sino momentos ideales de la verdadera libertad y de la

verdadera necesidad, que no tienen verdad en su estado de escisión.

XLIX. El tercer objeto de la razón es Dios (§ 36), que debe ser conocido, es decir, determinado por el pensamiento. Para el entendimiento toda determinación es un límite, una negación como tal, enfrente de la identidad simple. Por consiguiente, toda realidad debe ser considerada como sin límite, es decir, como indeterminada y Dios como sustancia de toda realidad, o como esencia la más real, deviene un ser puramente abstracto y para determinarla no queda más que la determinabilidad más abstracta precisamente, el ser. La identidad abstracta, que aquí es también llamada noción, y el ser, son los dos momentos que la razón se esfuerza en unir; este es el *ideal* de la razón.

L. Esta unión puede verificarse por dos caminos o formas. Se puede partir del ser y llegar a una abstracción del pensamiento; o bien se puede seguir el camino inverso, partir de esta abstracción y llegar al ser.—En el primer caso se representa el ser como inmediato, como ser que tiene un número infinito de determinaciones, como un mundo concreto. Este puede ser determinado ulteriormente ya como un conjunto de un número infinito de existencias contingentes (prueba cosmológica), ya como un conjunto de un número infinito de fines y de relaciones conformes a estos fines (prueba físico-teleológica).—Pensar este ser concreto es eliminar de él la forma de ser contingente e individual y aprehenderle como un ser universal teniendo en sí mismo su necesidad, determinándose y obrando según fines igualmente universales y distinguiéndose del ser de que se ha partido; es, en una palabra, pensarle como Dios.—La objeción de Kant contra este procedimiento se funda principalmente en que es un silogismo, una transición. Porque, en cuanto no se descubre en este contenido, es decir, en las percepciones y en su conjunto, el mundo, éste universal no es justificado por la intuición empírica del mundo. Así, a la elevación del pensamiento de la intuición empírica del mundo a Dios, Kant opone (como

en los parallogismos, § 57), el punto de vista de Hume, según el cual no es racional pensar las percepciones, es decir, concluir de ellas lo universal y lo necesario.

OBSERVACIÓN. No se persuadirá a una inteligencia clara y sana, ni a la filosofía, de que hay que partir de la intuición empírica del mundo para elevarse a Dios. Porque el hombre es un ser pensante, y esta elevación no tiene por fundamento la simple percepción sensible, una percepción al modo de la de los animales, sino el pensamiento. La esencia, la sustancia, el poder universal y la finalidad del mundo existen para el pensamiento, y sólo para él. Lo que se llama pruebas de la existencia de Dios no son sino descripciones y análisis de la marcha del espíritu que es pensante y que piensa el ser sensible. La elevación del pensamiento por encima del ser sensible, de lo finito a lo infinito, el salto que rompe la serie sensible para pasar a la esfera de lo suprasensible, todo esto es el pensamiento mismo, y sólo el pensamiento. Decir que esta transición no se debe verificar, es decir que no se debe pensar. En los animales no hay tal transición realmente; están encerrados en los límites de la sensación y de la intuición sensible. Por esto no tienen religión. Sobre esta crítica de la elevación del pensamiento hay dos cosas que considerar. *Primeramente*, cuando es presentada bajo forma de razonamiento (lo que se llama pruebas de la existencia de Dios), su punto de partida, la intuición del mundo, puede, sin duda, ser determinado como un agregado de existencias contingentes o de fines y de relaciones de finalidad. En el pensamiento, en tanto que razona, este punto de partida puede aparecer como un fundamento sólido, y puede quedar en él y ser dejado en la forma puramente empírica que tal materia tiene en un principio. Representándose la cosa así, la relación del punto de partida con el de llegada será puramente afirmativa, un razonamiento que va de un término que es y queda lo que es a otro que también es y queda lo que es. Pero este es un profundo error que nace de pretender conocer la naturaleza del

pensamiento bajo esta forma del entendimiento. Pensar el mundo empírico, es esencialmente cambiar su forma empírica y revestirle de una forma general. El pensamiento ejerce así una acción negativa sobre el punto de partida. La materia percibida, cuando es determinada de un modo general, no conserva su primera naturaleza empírica, y con su envoltura su contenido interno se halla así cambiado (Cf. § 13 y 23).

L. Las pruebas metafísicas de la existencia de Dios son una descripción y una exposición imperfectas de la elevación del espíritu a Dios, porque no expresan o, por mejor decir, no ponen de relieve el momento de la negación que está contenido en esta elevación; porque de esto mismo, que el mundo es contingente, se sigue que es un ser perecedero, aparente y sin realidad. Esta elevación del espíritu quiere decir que el mundo sí posee el ser, pero un ser que es sólo apariencia, que no es el ser verdadero, la verdad absoluta, y que está más allá de esta apariencia, que es Dios y que Dios es el ser verdadero. Si esta elevación es un tránsito y una mediación, es también una supresión de ambos, porque aquello por lo cual Dios puede parecer mediatizado, es decir, el mundo, aparece en él como no teniendo ser. Solamente esta nada del ser del mundo es el lazo de la elevación, de tal suerte que lo que interviene como término medio se borra, y, por tanto, en esta mediación misma la mediación es suprimida.

A esta relación principalmente, aprehendida como una relación puramente afirmativa de dos seres, se adhiere Jacobi, cuando ataca las demostraciones del entendimiento, y tiene razón al dirigirles este reproche, que, puesto que se busca condiciones (el mundo) para lo incondicional, habrá que representarse lo infinito (Dios) como no teniendo en sí mismo su razón de ser, y como un ser dependiente. Solamente esta elevación, tal como se realiza en el espíritu, corrige ella misma esta apariencia o, por mejor decir, su naturaleza está toda entera en la corrección de esta apariencia. Pero esta naturaleza verdadera del pensamiento esencial que consiste en suprimir la mediación en la mediación misma, no la ha conocido Jacobi, y, por consiguiente, ese reproche que dirige con razón el entendimiento encerrado en la es-

fera de la reflexión, se engaña al creer que se le puede extender al pensamiento en general y, por tanto, al pensamiento racional.

Para mostrar cuánto importa no perder de vista el momento negativo, se puede citar como ejemplo el cargo que se hace al espinosismo de panteísta y ateo. La sustancia absoluta de Spinoza no es aún, es verdad, al espíritu absoluto y se exige con razón que Dios sea determinado como espíritu absoluto. Pero cuando se representa la doctrina de Spinoza como si confundiese a Dios con la naturaleza, con el mundo finito y como si hiciese a Dios del mundo, es que se presupone que el mundo finito posee la realidad verdadera, la realidad afirmativa. Partiendo de este supuesto, se es, sin duda, llevado a la unidad de Dios y del mundo, y así a hacer de Dios un ser finito, la multiplicidad de existencias exteriores y finitas. Aparte que Spinoza no define a Dios, «la unidad de Dios y del mundo», sino «la unidad del pensamiento y de la extensión (mundo material)», aun cuando esta unidad se entendiera del modo más exacto que hemos indicado, lo que hay en ella es que el mundo es una existencia fenomenal que no posee la verdadera realidad, de modo que se debiera más bien considerar el sistema de Spinoza como un *acosmismo*. Parece que una filosofía que enseña que Dios sólo es, no debiera ser considerada atea. Se admite que los pueblos que adoran monos, bueyes, imágenes de piedra y bronce, tienen una religión. Pero abandonar el prejuicio de que este agregado de cosas finitas que se llama mundo tiene una verdadera realidad, es muy difícil al espíritu que se mueve en la esfera de la representación. Fácilmente se será llevado a considerar absolutamente imposible o al menos como mucho menos posible que lo que se cree, que no hay mundo, por decirlo así, antes que se ocurra que no hay Dios. Se creará mucho más fácilmente, lo cual no hace nuestro elogio, que un sistema niega a Dios que el mundo; se hallará que esto es mucho más comprensible.—La segunda observación concierne a la crítica del contenido que alcanza primeramente esta elevación por el pensamiento. Este contenido, cuando no es determinado sino como *sustancia* o como *esencia* necesaria del mundo, o como *causa final* y que gobierna el

mundo según un fin, etc., no es sin duda adecuado a lo que se entiende y se debe entender por Dios. Pero, haciendo abstracción de lo que hay de irracional en presuponer una representación de Dios y en juzgar el resultado según esta presuposición, hay que reconocer que estas determinaciones tienen una gran importancia y que son momentos necesarios de la idea de Dios. Solamente, para colocar sobre este camino ante el pensamiento el objeto en su verdadera determinación, es decir, la verdadera idea de Dios, no se debe tomar por punto de partida un contenido subordinado. Las cosas puramente contingentes procuran una determinación muy abstracta. La naturaleza orgánica y sus determinaciones corresponden a una más alta esfera, a la esfera de la vida. Pero, aparte que la consideración de la finalidad de la naturaleza viva, como las relaciones de las cosas con la finalidad, pueden ser falseadas por la insignificancia de los fines y por su empleo pueril, la naturaleza viva misma no constituye esta esfera en que se puede aprehender la verdadera determinación de la idea de Dios. Dios no es solamente un ser vivo, es espíritu. La naturaleza espiritual es la que procura al pensamiento de lo absoluto el punto de partida más alto y verdadero, en tanto al menos que el pensamiento toma un punto de partida y que quiere tomar aquel que a él más se acerca.

II. La otra vía de esta unión en que debe realizarse el ideal de la razón, parte de un momento abstracto del pensamiento y llega a una determinación en que no se tiene más que el ser, prueba ontológica de la existencia de Dios. La oposición que se produce aquí de un modo abstracto subjetivo, es la oposición del pensamiento y del ser mientras que, en el primer caso, el ser es común a los dos lados, y la oposición no recae sino sobre la diferencia de lo individual y lo universal. La objeción que el entendimiento dirige contra esta prueba, es en el fondo la misma que dirige a la primera. En esta es lo universal lo que no se vuelve a hallar en el ser empírico: aquí, al contrario, es el elemento determinado el que no está contenido en lo universal. El elemento determinado es aquí el ser: lo cual equivale a decir que no se puede deducir y hacer salir por el análisis el ser de la noción.

Ob. La clave del éxito de la crítica kantiana de la prueba ontológica, es sin duda el ejemplo que Kant ha presentado para hacer más sensible la diferencia del pensamiento y del ser. Si no se considera sino la noción, no hay diferencia alguna entre cien thalers posibles y cien thalers reales; en tanto que hay una real para aquel que les debe poseer. Nada, en efecto, parece más evidente que esta proposición; que lo que yo pienso o me represento no tiene una realidad por lo mismo que lo pienso o me lo represento; lo que equivale a decir que el pensamiento, la representación y aun la noción, no alcanzan al ser. Dejando al lado que se pudiera llamar grosero con razón un pensamiento que designa con el nombre de noción cosas tales como cien thalers; aquellos que no se cansan de objetar contra la idea filosófica que el pensamiento y el ser son cosas diferentes, deberían suponer que la filosofía no lo ignora. ¿Hay conocimiento más vulgar que éste? Mas se debería pensar también que cuando se trata de Dios se tiene un objeto de muy distinta esfera que cien thalers o que una noción o representación particular. De hecho todo ser finito es esto y sólo esto: que su existencia difiere de su noción. Pero Dios es absolutamente el ser que no puede ser pensado sino como existente y cuya noción encierra el ser. Esta unidad de la noción y del ser, es la que constituye la noción de Dios. No es ésta aún, es cierto, sino una determinación formal de Dios que, por esta razón, no contiene en realidad sino la naturaleza de la noción misma. Pero fácil es ver que la noción, aun en esta existencia completamente abstracta, contiene ya el ser. Porque si tiene otras determinaciones, tiene también y con mayor razón aquélla según la cual se produce por la supresión de la mediación y, por tanto, encierra la relación inmediata consigo misma, que es precisamente el ser. Creemos que debiera parecer extraño que la vida más íntima del espíritu, la noción, el yo, o bien la totalidad concreta de las cosas que es Dios, no encierra en su contenido una determinación tan pobre y abstracta, que es aún la más abstracta, tal como el ser. Nada hay, en efecto, cuyo contenido sea tan vacío como el del ser, si no es lo que se es llevado en un principio a tomar por el ser; a saber, una existencia exterior y sensible, este papel, por ejemplo,

que está ante mí. Pero nadie querrá parar un instante su atención sobre este objeto transitorio y finito.—Además, la observación vulgar de que el pensamiento y el ser son dos cosas diferentes, podrá a lo sumo perturbar el espíritu, pero no llegará a contener en él ese movimiento por el cual va del pensamiento de Dios a la afirmación de su existencia. La doctrina de la ciencia inmediata o de la fe, ha establecido la legitimidad de este tránsito y la indivisibilidad absoluta del pensamiento y del ser de Dios. Examinaremos más lejos esta doctrina.

LII. Así en esta teoría la determinabilidad permanece enfrente del pensamiento en su más alto grado como un elemento que le es exterior. El pensamiento no es en ella sino un pensamiento abstracto que es llamado siempre razón. Esta y éste, el resultado de tal teoría, no procura otra cosa que una unidad formal que simplifica y sistematiza los datos de la experiencia; no es un instrumento, sino una simple regla de la verdad, y no puede fundar la ciencia de lo infinito sino solamente hacer la crítica del conocimiento. Llega esta crítica en último análisis a esta afirmación, que el pensamiento no procura sino una unidad indeterminada y que su actividad es la actividad de esta unidad.

Zusatz. Kant ha concebido, es cierto, la razón como facultad de lo incondicional; pero como la reduce a la pura identidad abstracta, anula al mismo tiempo así su incondicionalidad, y la razón no es en realidad otra cosa que el entendimiento vacío. La razón no es incondicional sino siendo determinada por un contenido extraño, sino determinándose ella misma y estando así en sí misma en su contenido. Pero, según Kant, la actividad de la razón consiste expresamente en sistematizar por la aplicación de las categorías la materia que le entrega la percepción, lo cual equivale a decir que consiste en ordenar de un modo exterior esta materia; y además el principio que dirige esta actividad de la razón es el principio de contradicción.

LIII. b) La razón práctica es aquí concebida como voluntad que se determina ella misma de un modo general; en otros términos, es concebida como voluntad

pensante. Ella debe dictar las leyes imperativas y objetivas de la libertad, es decir, debe prescribir lo que hay que hacer. El derecho de considerar aquí el pensamiento como una actividad que determina objetivamente (es decir, en realidad como una razón), Kant le funda en que la libertad práctica puede ser demostrada por la experiencia, es decir, contarse en la vida fenomenal de la conciencia. Contra esta experiencia viene a ordenarse todo cuanto el determinismo ha tomado él también de la experiencia y sobre todo la inducción escéptica, comprendiendo la de Hume, fundada sobre la diversidad infinita de lo que los hombres consideran como derecho y como deber, es decir, leyes que deben ser las leyes objetivas de la libertad.

LIV. También aquí lo que el pensamiento práctico se pone a sí mismo como ley, como *criterium* de su propia determinación, es esa misma identidad abstracta del entendimiento, según la cual no debe haber contradicción en la determinación. Así la razón práctica tampoco se eleva sobre ese formulismo que debe, sin embargo, detenerse en los límites de la razón teórica. Pero la razón práctica pone la determinación universal, el bien y no sólo como bien en sí, sino como bien que existe en el mundo, que tiene una objetividad exterior, porque esto es lo que exige como razón práctica propiamente dicha y no es tal sino a esta condición. Esto equivale a decir que el pensamiento no tiene un valor sólo subjetivo, sino también objetivo. Ya examinaremos este postulado de la razón práctica.

Zusatz. Lo que Kant rehusa a la razón teórica, la libre determinación de sí misma, lo reivindica expresamente para la razón práctica. Por este lado, sobre todo, ha despertado con razón la filosofía de Kant vivo interés. Para apreciar el servicio que Kant ha prestado en este punto, hay que recordar qué filosofía moral dominaba en esta época. Era el *eudemonismo*, doctrina que a la pregunta acerca del destino del hombre contestaba que el fin de la vida humana es la felicidad y que ella es lo que el hombre debe buscar. Como por felicidad se entiende la satisfacción de las inclinaciones, deseos, necesidades, etc.,

era lo contingente y lo particular lo que el eudemonismo había erigido en principio de la voluntad y de su actividad. Kant vino a oponer a esta doctrina que no tiene punto fijo y que abre gran camino al capricho y a la arbitrariedad, la razón práctica y proclamó la necesidad racional de una determinación de la voluntad universal y obligatoria para todos. Así, como hemos hecho observar en los dos párrafos precedentes, en tanto que no quiere ver en la razón teórica sino la facultad puramente negativa del infinito que, destituida de todo contenido positivo propia, debe encerrarse en los límites del conocimiento experimental; reconoce, por el contrario, de un modo expreso la infinitud positiva de la razón práctica, atribuyendo a la voluntad la facultad de determinarse ella misma como voluntad universal, es decir, pensante. Ahora la voluntad sí posee esta facultad, y es de la mayor importancia saber que el hombre sólo es libre en tanto que la posee y emplea en sus acciones, pero reconociendo este principio no se contesta a la cuestión referente al contenido de la voluntad o de la razón práctica. Cuando se dice que el hombre debe hacer del bien el contenido de su voluntad, no se resuelve la cuestión del contenido, es decir, de su determinabilidad y el simple principio del acuerdo de la voluntad consigo misma, como también la prescripción de cumplir el deber por el deber mismo, no adelantan un paso la solución de la cuestión.

LV. c) En la crítica del *juicio reflexivo* se atribuye a esta facultad el principio de un entendimiento intuitivo, es decir, de un entendimiento en que lo particular que es un elemento contingente respecto a lo universal (la identidad abstracta), y que no puede ser deducido, es, sin embargo, determinado por este universal mismo. Esto es lo que ocurre en los productos del arte y de la naturaleza orgánica.

Ob. La crítica del *juicio* tiene de notable que Kant se eleva en ella a la representación y aun al pensamiento de la idea. La representación de un entendimiento intuitivo, de una finalidad interior, etc., es lo universal pensado como concreto en sí mismo. Por consiguiente, la filosofía kantiana ofrece en estas representaciones un

carácter especulativo. Algunos, y especialmente Schiller, han hallado en la idea de la obra artística, de esa unidad concreta del pensamiento y de la representación sensible, el medio de salir de las abstracciones del entendimiento y ha habido otros que la han hallado en la intuición y la conciencia de la vida, ora física, ora intelectual.—Hay que decir que el producto del arte, como la individualidad viva, son limitados en cuanto a su contenido. Sin embargo, en el postulado de la armonía de la naturaleza o de la necesidad y el fin de la libertad, en la finalidad del mundo pensado como realizado, Kant ha abrazado la idea según su contenido. Pero en esta alta esfera de la idea la pereza del pensamiento, llamémosla así, halla una salida demasiado fácil para que no se sirva de ella a fin de mantener contra la realización de la finalidad del mundo la separación de la noción y de la realidad. Por el contrario, la realidad presente de los seres vivos y de la obra de arte muestra aún a los sentidos y a la intuición la realidad del ideal. De todos modos, las consideraciones de Kant sobre este asunto, son hechas especialmente para elevar la conciencia a la concepción y al pensamiento de la naturaleza concreta de la idea.

LVI. Se tiene aquí el pensamiento de una relación de lo universal del entendimiento con lo particular de la intuición distinta de la que constituye el fundamento de la doctrina de la razón teórica y de la razón práctica. Pero no se halla que esta relación es la verdadera, o mejor dicho, la verdad misma. Antes bien, esta unidad es aquí tomada tal como existe en la fenomenalidad finita y tal como se la encuentra en la experiencia. Hace esta experiencia constar en el sujeto ya el genio, la facultad de producir ideas estéticas, es decir, representaciones de la libre imaginación, que sirven a la producción de una idea y que invitan a la reflexión sin que su contenido sea o pueda ser expresado por una noción, ya el gusto, que consiste en el sentimiento del acuerdo de las libres intuiciones y representaciones con las leyes del entendimiento.

LVII. El principio del *juicio reflexivo* es luego determinado por los productos vivos de la naturaleza como

fin, como noción activa, como universal determinante y determinado en sí mismo. Al mismo tiempo, se aleja de ese principio toda representación de finalidad exterior o finita, en que el fin no es, respecto a los medios y de los materiales en que se realiza, sino una forma exterior. Por el contrario, en el ser vivo el ser constituye una determinación y una actividad immanentes a la materia y todos los miembros son, unos respecto a otros, fin y medio a la vez.

LVIII. Ahora si en esta idea de finalidad se quita la relación del entendimiento, la de fin y medio, de sujeto a objeto, no quedará, según Kant, aquí también en la contradicción, sino el fin como causa que existe y obra solamente a título de representación, es decir, de elemento subjetivo. Por consiguiente, la finalidad es, ella también, un principio que no existe sino en nuestro entendimiento.

Ob. Hay que notar que si, según el primer resultado de la filosofía crítica, la razón no puede conocer sino los fenómenos, se podrá al menos escoger, en lo que concierne a la naturaleza viva, entre dos modos de pensar igualmente subjetivos, y siguiendo la exposición kantiana misma, se deberá no atenerse cuando se trata del conocimiento de los productos de la naturaleza, a las simples categorías de causa y de efecto, de composición, de parte, etc. El principio de finalidad interna seguido y desenvuelto con firmeza en sus aplicaciones científicas hubiera llevado a consideraciones profundas y de muy otra significación.

LIX. Entendida, según este principio, en la infinitud de su naturaleza, la idea simplifica que lo universal determinado por la razón, el fin absoluto, el bien, se realiza en el mundo bajo la acción de un tercer principio de un poder que pone él mismo este fin y realiza, es decir, por Dios, en que la oposición de lo universal y lo individual, del sujeto y del objeto, se borra y muestra que no es sino un momento subordinado y que no contiene la verdad.

IX. Pero el bien en que reside el fin del universo, no es para Kant sino un bien subjetivo, la ley moral de nuestra razón práctica. Por consiguiente, la unidad no

va más allá del acuerdo de los hechos y de los estados del mundo con nuestra moralidad (1). Hay que observar, ante todo, que esta limitación de la finalidad hace que el bien también devenga como el deber una abstracción indeterminada. Luego la oposición se halla restablecida y afirmada de nuevo en frente de esta armonía cuyo contenido es concebido como sin realidad; de tal modo que la armonía no es determinada sino como un estado subjetivo, como algo que debe ser, pero que al mismo tiempo no tiene realidad; como una creencia que tiene simplemente el valor de una certidumbre subjetiva, pero que no es la verdad, que no posee, queremos decir, esta realidad objetiva que es propia a la idea.—Y si se cree disimular la contradicción diciendo que la idea se realizará en el tiempo, es decir, en un tiempo futuro en que la idea existirá también, se hará observar que una condición sensible tal como el tiempo mantiene más que concilia la contradicción, y que el *progreso infinito* esa representación del entendimiento que le corresponde, no es otra cosa que la contradicción que se reproduce indefinidamente.

Ob. Se puede hacer aún una observación general sobre el resultado de la filosofía crítica referente a la naturaleza del conocimiento, resultado que ha venido a ser uno de los prejuicios, es decir, una de las nociones preconcebidas generalmente hoy admitidas.

Se podrá reconocer que el vicio radical de todo criterio idealista, pero particularmente del de Kant, viene de la inconsecuencia de unir lo que un instante antes se había declarado independiente, y, por tanto, incapaz de unirse, o bien por el contrario, de colocar lo verdadero en la unión de ambos momentos, y rehusar reconocerle en ambos tomados separadamente y admitir un instante después que cada uno separadamente contiene la verdad y

(1) Según las propias palabras de Kant (*Crítica del juicio*, pág. 427), el objeto final es simplemente una noción de nuestra razón práctica, y no hay dato alguno de la experiencia que pueda autorizar su aplicación teórica al conocimiento de la naturaleza. Esta noción no tiene uso fuera de la razón práctica y de la ley moral, y el fin de la creación es esta disposición del mundo que se acuerda solamente con lo que podemos reconocer como determinado según leyes, es decir, con el fin de nuestra razón práctica y en tanto que debe ser tal.

la realidad. Aquellos que proceden así en su investigación filosófica no observan que este balanceo, acá y allá del límite, muestra la insuficiencia de cada una de estas determinaciones tomadas separadamente, y que este defecto viene simplemente de la imposibilidad de unir dos pensamientos, porque, según la forma dialéctica, sólo hay dos. Es, por consiguiente, la mayor inconsecuencia enseñar de un lado que el entendimiento sólo conoce fenómenos y de otro, hacer de este conocimiento algo absoluto diciendo que el entendimiento no puede extenderse más lejos y que este es el límite natural y absoluto del conocimiento humano. Las cosas de la naturaleza son limitadas, y no son tales sino en tanto que ignoran su límite general y que su determinabilidad es solamente un límite para nosotros y no para ellas. Ningún límite es conocido sino yendo al par más allá. Los seres vivos, comparados con los inanimados, tienen el privilegio del dolor. Aun para ellos una determinabilidad individual deviene el sentimiento de una negación, porque, en cuanto vivos, contienen la universalidad de la vida que se eleva por encima de lo individual subsisten en esta negación de sí mismos y sienten esta contradicción como existente en ellos mismos, sólo porque los dos contrarios, lo universal del sentimiento de la vida y lo individual que lo niega son en un solo y mismo sujeto. Asimismo el límite, la falta del conocimiento no es determinado como límite sino por su conexión con la idea de lo universal, de un todo con el cual se le compara. Es, pues, un pensamiento irreflexivo aquel que ignora que mostrando que alguna cosa es finita y limitada, muestra al mismo tiempo la presencia real en ella de lo infinito y de lo ilimitado, y que el conocimiento del límite no puede existir sino en tanto que lo ilimitado cae en la esfera de la conciencia.

A estas consideraciones sobre el resultado de la teoría kantiana del conocimiento se puede agregar la observación de que la filosofía de Kant no ha podido ejercer influencia alguna en las ciencias, porque ha dejado las categorías y el método del conocimiento ordinario exactamente en el estado en que estaban. Si en los escritos científicos de su tiempo se ha comenzado a veces por proposiciones de la filosofía kantiana, se ve que estas proposiciones no son sino un ornamento superfluo, y que,

arrancando las páginas que ocupan, no disminuiría el contenido empírico de las siguientes (1).

Comparando de más cerca la filosofía kantiana con el empirismo que admite una metafísica, se ve que el empirismo irreflexivo, mientras de una parte no reconoce como criterio de verdad sino la percepción sensible, admite, de otra, una actividad espiritual, un mundo suprasensible, sea, por otra parte, cualquiera el modo como se forme su contenido, ya tenga su origen en el pensamiento, o en la imaginación, etc. Por el lado de la forma, este contenido halla, como cualquier otro del conocimiento empírico, su legitimidad en la autoridad de la percepción exterior, es decir, en una autoridad espiritual. Pero el empirismo reflexivo y que pone en principio que hay que ser consecuente, rechaza este dualismo que admite un objeto supremo, niega la naturaleza especial del principio pensante y de un mundo espiritual que es su desenvolvimiento. El materialismo o naturalismo es la doctrina de este empirismo consecuente. Ahora, la filosofía de Kant opone a este último empirismo el principio del pensamiento y de la libertad, y se acerca al primer empirismo sin alejarse en modo alguno de su principio fundamental. Uno de los lados de su dualismo es también el mundo de la percepción y del entendimiento que reflexiona sobre él. Se declara, es cierto, que este mundo es el mundo de los fenómenos. Pero esta es una simple etiqueta, una determinación puramente formal; porque las fuentes, el contenido, los procedimientos del conocimiento, son los mismos que en el empirismo. El otro lado es, por el contrario, la independencia del pensamiento que se aprehende él mismo, el principio de la libertad que la filosofía de Kant tiene de común con la metafísica anterior ordinaria, pero el cual ha quitado todo contenido sin poderle sustituir otro. En otros términos,

(1) Así en el *Manual de la métrica* de Herrmann se comienza por algunos párrafos de la filosofía de Kant y aun la consecuencia que de ella se saca en el § viii, es que las leyes del ritmo deben ser: 1.º, leyes objetivas; 2.º, leyes formales; 3.º, leyes determinadas *a priori*. Compárese estas proposiciones, así como los principios de *causalidad* y de *reciprocidad de acción* que siguen con lo que se refiere a la métrica, y se verá que estos principios formales no han ejercido influencia alguna sobre esta última.

este pensamiento que se llama aquí razón ha sido despojado de toda determinación y de toda autoridad. El resultado principal de la filosofía de Kant es haber despertado la conciencia de esta energía interna absoluta; y, aunque a causa del modo abstracto como este principio ha sido aprehendido no se puede sacar de él desenvolvimiento alguno, ni determinación, ni conocimientos, ni leyes morales, tiene, sin embargo, la importancia de cerrar el acceso a toda autoridad y elemento exterior. A partir de Kant, la independencia absoluta de la razón debe ser considerada como un principio esencial de la filosofía y como una de las creencias de nuestro tiempo.

Zusatz I. A la filosofía crítica corresponde el gran mérito, negativo o cierto, de haber engendrado la convicción de que las determinaciones del entendimiento son determinaciones finitas y de que el conocimiento que se mueve en su círculo no puede alcanzar a la verdad. Pero el lado exclusivo del modo cómo esta filosofía considera estas determinaciones consiste en que éstas no serán finitas sino porque pertenecen a nuestro pensamiento subjetivo para el cual la *cosa en sí* es un mundo inaccesible. De hecho, la finidad de las determinaciones del entendimiento no les procede de su subjetividad, sino de que son finitas en sí mismas, y esta finidad hay que demostrarla en ellas. Según Kant, por el contrario, lo que pensamos es falso, porque nosotros lo pensamos. Otro defecto de esta filosofía es también no hacer sino una descripción histórica del pensamiento y una simple enumeración de los momentos de la conciencia. En sus puntos esenciales, esta enumeración es sin duda exacta, pero no se trata en ella, en modo alguno, de la necesidad de los momentos empíricamente enumerados. Se anuncia como resultado de las consideraciones sobre los diversos grados de la conciencia que el contenido de nuestro conocimiento no es sino el fenómeno. Hay que admitir este resultado en el sentido de que el pensamiento finito no se mueve sino en el círculo de los fenómenos. Pero el mundo de los fenómenos no es el todo, y hay una más alta región que para la filosofía kantiana es inaccesible.

Zusatz II. Si la filosofía kantiana no ha puesto primeramente sino de un modo formal el principio de que

el pensamiento se determina a sí mismo, sin demostrar cómo ni hasta qué punto esta determinación propia del pensamiento tiene lugar, Fichte, por el contrario, que vió esta laguna y que anunció el principio de que había que deducir las categorías, hizo también la tentativa de realizarle. Es el yo el que, en la filosofía de Fichte constituye el punto de partida de los desenvolvimientos ulteriores del pensamiento filosófico y las categorías deben producirse como el resultado de su actividad. Pero el yo de Fichte no es la actividad libre espontánea, porque es ante todo excitada por un impulso exterior. El yo reobra contra este impulso y por esta reacción alcanza a la conciencia de sí mismo. La naturaleza del impulso permanece un *fuera* desconocido y el yo no deja de ser una actividad condicionada que tiene otro objeto enfrente de sí. Así es que la filosofía de Fichte ha acabado en el mismo resultado que la de Kant: que lo finito sólo puede ser conocido y que lo infinito excede la esfera del pensamiento. Lo que en Kant es la cosa en sí, en Fichte es el choque del exterior, ese objeto abstracto otro que el yo, que no tiene otra determinación que ser un término negativo, el no-yo. Aquí el yo es considerado como en relación con el no-yo por el cual su actividad es estimulada, esta actividad con cuya ayuda se determina de tal modo, que el yo no es sino esta actividad que quiere sin cesar libertarse del choque sin poder jamás, sin embargo, esquivarle completamente; porque con la cesación del choque, el yo mismo, cuyo ser está todo entero en su actividad, cesaría. Hay que agregar también que el contenido que engendra la actividad del yo, no es otro que el contenido ordinario de la experiencia, con la sola adición de que este contenido no es sino el mundo fenomenal.

C

TERCERA RELACIÓN DEL PENSAMIENTO CON EL OBJETO

La ciencia inmediata

LXI. En la filosofía crítica, el pensamiento es concebido como subjetivo, cuya determinación última e infranqueable es lo universal abstracto, la identidad formal. El pensamiento se halla así opuesto a la verdad en cuanto universal concreto. En esta determinación suprema del pensamiento que se llama razón, no se trata de las categorías.—El punto de vista opuesto consiste en concebir el pensamiento como una actividad de lo particular y en declararle, en este respecto también impotente para elevarse a la verdad.

LXII. El pensamiento, en cuanto actividad de lo particular, no tiene otro producto ni otro contenido que las categorías. Estas, tales como las emplea el entendimiento, son determinaciones limitadas, formas del ser condicionado, dependiente, mediato. Lo infinito, lo verdadero no existe para el pensamiento que está encerrado en estos límites. No hay para él tránsito a la verdad (objeción contra las pruebas de la existencia de Dios). Estas determinaciones del pensamiento son llamadas también nociones. Conocer un objeto según la noción, no significa sino aprehenderle bajo la forma de un ser condicionado y mediato y, por tanto, cambiar lo verdadero, lo infinito, lo incondicional, en un ser condicionado y mediato, lo que hace que, en vez de aprehenderle lo verdadero pensándolo, se cambia más bien lo verdadero en falso.

Ob. Estas son, en resumen, las objeciones que han traído la doctrina según la cual no se puede conocer a Dios y a la verdad sino por el *conocimiento inmediato*. Se había ya alejado de Dios toda representación antro-

pomorfista como no constituyendo sino un elemento finito, y por consiguiente, indigno de la divinidad, y se había reducido así lo infinito a una esencia vacía. Pero las determinaciones del pensamiento no habían aún sido clasificadas en general entre las determinaciones antropomórficas. Se atribuía antes bien al pensamiento la facultad de eliminar de las representaciones de lo absoluto la finidad y esto según la opinión de todos los tiempos que hemos recordado: la de que no se llega a la verdad sino por la reflexión. Hoy se ha acabado por declarar antropomorfistas las determinaciones del pensamiento mismo y por no ver en éste sino la actividad que hace a las cosas finitas. En el apéndice VII a las *Cartas sobre Spinoza*, ha expuesto Jacobi sus objeciones bajo la forma más determinada, objeciones que ha sacado, por lo demás, de la misma filosofía de Spinoza y de que ha hecho uso contra el conocimiento en general. En esta polémica, Jacobi no aprehende el conocimiento sino como conocimiento de lo finito, como un pensamiento que recorre una serie de condiciones, que va de un término condicionado a otro condicionado; en una palabra, una serie de condiciones condicionadas. Según esto, explicar y conocer según la noción, es mostrar un término como mediatizado por otro. Se sigue que todo contenido es particular, subordinado y finito. Lo infinito, lo verdadero, Dios, está colocado fuera del mecanismo de esta relación en que está encerrado el conocimiento.—En tanto que la filosofía kantiana ha colocado la finalidad de las categorías en la determinación formal de su subjetividad, Jacobi examina las categorías en sí mismas, en su determinabilidad propia y en sí mismas las declara finitas. Punto es este importante.—Lo que le ha preocupado sobre todo en su polémica, han sido los brillantes resultados de las ciencias naturales (*exactas*) en el conocimiento de las fuerzas y leyes de la naturaleza. Sin duda no se encuentra de un modo inmanente en esta esfera de lo finito lo infinito. Esto es lo que hizo decir a Lalaude que había buscado a Dios en toda la extensión de los cielos sin poderle descubrir (V. Rem. del § 60). El último resultado a que se había llegado en este terreno era lo general como agregado indeterminado de la finidad exterior, es decir, la materia. Y Jacobi dice con

razón que no hay otro término colocándose en el camino del conocimiento que sólo avanza con ayuda de mediaciones.

LXIII. Jacobi, sin embargo, enseña al mismo tiempo que la verdad es hecha para el espíritu, como también que por la razón es el hombre lo que es y que ella es el conocimiento de Dios. Pero como el conocimiento mediato está encerrado en un objeto finito, la razón es el conocimiento inmediato, la creencia.

Ob. *Saber, creencia, pensamiento, intuición*, son categorías desde este punto de vista, y que como se presupone como conocidas se las emplea demasiado frecuentemente según representaciones y distinciones puramente psicológicas, mientras que se descuida el único punto esencial, la indagación de su naturaleza y de su noción. Así es como se opone muy frecuentemente el saber a la creencia, reconociendo al mismo tiempo ésta como un saber inmediato. Se halla también como un hecho empírico que lo que se cree está en la conciencia y que así se tiene su conocimiento, o bien que está en ella como algo que se afirma, y que, por tanto, se conoce también.—Del mismo modo al conocimiento inmediato, a la creencia y más particularmente a la intuición, se opone el pensamiento. Pero si se determina la intuición como una intuición intelectual, no será sino una intuición del pensamiento, a menos que aquí, en que su objeto es Dios, no se entienda por intuición intelectual, representaciones de la imaginación, imágenes. Ocurre que en el lenguaje de esta filosofía la palabra *creencia* es aplicada a los objetos ordinarios de la percepción sensible. «Creemos, dice Jacobi, que tenemos un cuerpo, creemos en la existencia de las cosas sensibles.» Pero cuando se trata de lo verdadero y de lo eterno y de si Dios nos es revelado por un conocimiento, una intuición inmediata, no hay en modo alguno cosas sensibles, sino un objeto universal y que no puede ser sino un objeto del espíritu pensante. Aun cuando se habla de la individualidad en cuanto yo, en cuanto personalidad, si no se oye hablar de un yo empírico, de una personalidad particular y, sobre todo, si se tiene ante la conciencia la personalidad de Dios, se trata de una personalidad pura, es decir,

general, y una personalidad tal es un pensamiento y sólo cae bajo el dominio de éste.—Además, la intuición pura no difiere del pensamiento puro. La intuición, la creencia expresan ante todo esas representaciones determinadas que la conciencia ordinaria une a esas palabras. Bajo esta relación difieren, es verdad, del pensamiento y cualquiera ve esta diferencia. Pero aquí se debe entender estas palabras en un sentido más elevado, en el de creencia en Dios, de intuición intelectual de Dios, lo cual equivale a decir que hay que hacer aquí abstracción de lo que constituye la diferencia de la intuición, la creencia y el pensamiento. No se trata aquí de saber cómo la creencia y la intuición, cuando son transportadas a esa alta región, difieren aún del pensamiento. Se concede a las distinciones sutiles una importancia que no tienen, se rechaza unas determinaciones para admitir otras y después se halla que aquéllas que se rechazó son las mismas que se admite.—Tiene, sin embargo, la palabra creencia la ventaja particular de recordar la creencia cristiana, de parecer contenerla y aun de identificarse con ella. Esto da a esa filosofía de la creencia un tinte de piedad y de piedad cristiana, de que se aprovecha para dar más autoridad y peso a sus opiniones. Pero no hay que dejarse cautivar por la apariencia o identidad de las palabras y perder de vista las diferencias. La creencia cristiana tiene la autoridad de la Iglesia, mientras que la creencia en el sentido de esta doctrina es sencillamente la autoridad de las manifestaciones subjetivas de la conciencia. Luego la creencia cristiana tiene un contenido objetivo, y muy rico, un sistema de enseñanzas y conocimientos, mientras que esta doctrina es tan indeterminada que lo mismo podría acordarse con el cristianismo que admitir que el Dalailama, o el toro, o el mono, etcétera, es Dios y que en sí misma se encierra en la noción de Dios en general, concebido como la más alta esencia. La creencia misma no es, en el sentido de esta pretendida filosofía, sino una abstracción vacía de saber inmediato, una determinación formal que no se debe confundir con la riqueza espiritual de la creencia cristiana, ya por lo que concierne a su enseñanza, ya por lo que toca a la disposición del corazón del creyente y el Espíritu Santo que le anima.

La inspiración, las revelaciones del corazón, las nociones que la naturaleza ha depositado en el espíritu de todos los hombres, lo que se ha llamado también sano juicio, sentido común, *common sense*, esto es lo que se llama aquí creencia y ciencia inmediata. Todas estas formas erigen en principio la forma inmediata que acompaña a un contenido en la conciencia, y según la cual es en ella como hecho.

LXIV. Lo que este conocimiento inmediato pretende saber es que lo infinito, lo eterno, Dios, que está en nuestra representación, existe; que a esta representación se liga la certidumbre de su existencia.

Ob. Es posible que haya filósofos que piensen en combatir estas proposiciones de la ciencia inmediata. Debieran más bien desear como un acontecimiento feliz que esas antiguas proposiciones que expresan el contenido general de la filosofía, aunque, es verdad, bajo una forma poco filosófica, se conviertan en algún modo en creencia general de la época. Lo que pudiera sorprender en este punto es que se pueda considerar en desacuerdo con el conocimiento filosófico proposiciones como ésta: lo que es concebido como verdadero es inmanente al espíritu (§ 63): la verdad es hecha para el espíritu. (*Ibid.*).—Bajo la relación formal, la anterior proposición tiene sobre todo importancia porque en ella el pensamiento de Dios y su ser, la subjetividad, la forma bajo la cual se muestra primeramente el pensamiento y la objetividad están inmediata e indivisiblemente unidas. Y la filosofía del conocimiento inmediato va tan lejos en sus abstracciones, que, según ella, la existencia no solamente está indivisiblemente unida al pensamiento de Dios, sino también a la representación de mi cuerpo y de las cosas exteriores.—La filosofía especulativa se ha esforzado en demostrar esta unidad, es decir, en demostrar que la indivisibilidad del pensamiento y del ser, del sujeto y del objeto, reside en su naturaleza. De cualquier modo que se aprecien sus demostraciones, debe regocijarse siempre viendo que se reconoce que sus proposiciones son también hechos de conciencia y que se acuerdan con la experiencia.—La diferencia que existe en este punto entre la ciencia inmediata y la filosofía especulativa con-

siste en que la primera toma una posición exclusiva, o bien aun en que es opuesta a la verdadera filosofía.—Sin embargo, esta proposición, en torno de la cual, por decirlo así, gira la filosofía moderna, ha sido también enunciada bajo una forma inmediata por su autor: *cogito ergo sum*. Hay que olvidar la naturaleza del silogismo, para decir que hay aquí un silogismo una vez que está el signo de la conclusión, *ergo*. Porque, ¿dónde está el término medio? Y es un elemento mucho más esencial al silogismo que la palabra *ergo*. Si para justificar esta denominación, llama en la proposición de Descartes a la unión de los dos términos un silogismo inmediato, se tendrá en esta forma superflua la unión de determinaciones diferentes no mediatizadas. Pero en este caso la conexión del ser con nuestras representaciones, que es el principio del conocimiento inmediato, será ni más ni menos que un silogismo.—Tomo de la disertación de Hotho sobre la *Filosofía cartesiana*, que ha aparecido en 1826, el pasaje en que el mismo Descartes declara expresamente que la proposición *cogito ergo sum* no es un silogismo. Los puntos en que se hallan estos pasajes son: *Resp. ad II Object. De methodo*, IV. Ep. 1. 118. En el primero de estos escritos Descartes dice primeramente que la proposición: nuestra esencia es el pensamiento, *est prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur*. Y añade: *nequae cum quis dicit; ego cogito, ergo sum, sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit*. Y como sabe lo que es un silogismo, hace observar que, si esta proposición fuese obtenida por deducción, habría que suponer que es sacada de la mayor: *illud omne quod cogitat est, sive existit*. Pero, agrega, es más bien esta proposición sacada de la primera.

Las consideraciones expuestas por Descartes para demostrar la indivisibilidad de nuestro pensamiento y nuestro ser y cómo esta conexión está contenida y dada en la intuición simple de la conciencia, cómo constituye el primer principio más cierto y evidente, de tal modo que no hay escepticismo que puede resistirle; estas consideraciones, decimos, son tan concluyentes y completas, que los argumentos de Jacobi y de otros filósofos modernos sobre este punto, no son sino una repetición.

LXV. No se limita, sin embargo, esta doctrina a establecer que el conocimiento mediato, tomado separadamente, no contiene la verdad; su principio especial y característico es que el saber inmediato, con exclusión de toda mediación, es el único que contiene la verdad. Por esta exclusión de la mediación, no hace en realidad sino volver a la metafísica del entendimiento, y, por tanto, a una oscilación entre términos opuestos, a relaciones de una mediación exterior, a determinaciones exclusivas y finitas, por encima de las cuales pretende, sin embargo, elevarse. Pero no insistiremos sobre este punto. Este saber exclusivamente inmediato es dado como un hecho y según esta reflexión interior hay que considerarle en esta introducción. Es la lógica la que trata de la oposición, de la inmediatitud de la mediación. Pero la ciencia inmediata no quiere considerar la naturaleza de las cosas, es decir, la noción, porque una consideración tal lleva a la mediación, y por tanto al conocimiento. La verdadera investigación de este punto, la investigación lógica, debe estar en el seno de la misma ciencia. Y en la segunda parte de la lógica que trata de la esencia, se ve producirse la unidad del momento inmediato y del mediato.

LXVI. Admitamos, pues, que el conocimiento inmediato debe ser considerado como un hecho. Así la indagación se halla colocada en el terreno de la experiencia, y de la fenomenalidad psicológica.—Recordaremos a este propósito un hecho de la más vulgar experiencia, que los conocimientos que se sabe que son resultado de las indagaciones más complejas se ofrecen inmediatamente al espíritu de aquel a quien se han hecho familiares. El matemático, el sabio, tiene a su disposición soluciones a que ha llegado por un muy complicado análisis. Todo hombre instruido encuentra inmediatamente en su inteligencia una porción de puntos de vista y de principios que son producto de la reflexión y de una larga experiencia; y la facilidad que se trae a una ciencia, a un arte, a una obra mecánica, consiste precisamente en hallar, caso necesario, inmediatamente en la conciencia, o en una facultad corporal, esos conocimientos y modos de actividad. En todos estos casos no solamente la inmediatitud

del conocimiento no excluye la mediación, sino que el conocimiento inmediato y el mediato están tan íntimamente unidos que el primero es producto y resultado del segundo.

La existencia nos presenta también un ejemplo familiar de la conexión de ambos momentos. Los gérmenes, los padres, son existencias inmediatas; primitivas relativamente a los hijos, etc., que son engendrados. Pero los gérmenes y los padres son también engendrados y los hijos, a su vez, pese a la mediación de su existencia, son ahora de un modo inmediato, puesto que son. Estar yo en Berlín es mi presente inmediato, pero no estoy sino mediante un viaje, etc.

LXVII. En lo que concierne al conocimiento inmediato de Dios, del derecho, de la ley moral (y aquí vienen también a colocarse las otras determinaciones como el instinto, las ideas innatas, el sentido común, la razón natural, etc.), bajo cualquier forma que se represente el origen de este conocimiento es un hecho demostrado por la experiencia universal que lo que contiene no puede llegar a la conciencia sino por mediación de la educación, de un desenvolvimiento. La reminiscencia platónica supone también esta condición y el bautismo, aun siendo un sacramento, contiene también la obligación de una educación cristiana. Queremos decir que la religión y la moralidad, en tanto que son una creencia, un saber inmediato, llevan esencialmente consigo una mediación, llámese desenvolvimiento, educación o formación.

Ob. En la doctrina de las ideas innatas y en las objeciones que contra ellas se dirigen, se ve generalmente producirse una oposición de determinaciones exclusivas semejantes a la que se considera aquí, a saber, la oposición de lo que se puede llamar unión esencial inmediata de ciertas determinaciones generales con el alma, y de otra noción que tiene lugar de una manera exterior y por mediación de objetos y representaciones adventicias. Se hace a la doctrina de las ideas esta objeción fundada en la experiencia, que si todos los hombres poseen estas ideas, por ejemplo, el principio de contradicción, en su conciencia, deberán conocerlas, porque este principio y otros semejantes deben ser colocados entre las ideas.

Se puede atribuir esta objeción a una mala inteligencia en cuanto al decir que las ideas son innatas, no se quiere decir que tienen desde su origen la forma de ideas, de representaciones en la conciencia. Pero esta objeción se aplica muy bien a la ciencia inmediata que enseña expresamente que basta que estas determinaciones sean en la conciencia para que sean.—La doctrina de la ciencia inmediata admitirá quizá y sobre todo para la creencia religiosa, la necesidad de un desenvolvimiento y de una educación cristiana o religiosa. Pero, en este caso, o no tiene absolutamente el derecho de no admitir esta necesidad cuando se trata de la creencia, o ignora que, concediendo la necesidad de una educación, reconoce precisamente la de una mediación.

Zusatz. Cuando Platón enseña que nos acordamos de nuestras ideas, quiere decir que las ideas se hallan en estado virtual en el hombre, y en modo alguno, como pretenden los sofistas, que vengan a unirse al hombre como un elemento extraño del exterior. Sin embargo, esta concepción del conocimiento como recuerdo no excluye el desenvolvimiento de lo que se halla en el estado virtual en el hombre, y este desenvolvimiento no es otra cosa que una mediación. Lo mismo ocurre con las ideas innatas de Descartes y de los filósofos escoceses. Se las debe considerar como no existiendo en un principio en el hombre, sino en sí y en estado de disposición natural.

LXVIII. En los hechos de experiencia que acabamos de indicar nos hemos dirigido a estos hechos que se ligan a la ciencia inmediata. Aun cuando no se considerase este enlace sino como una relación exterior y empírica, sería ésta, sin embargo, para la indagación empírica misma una relación esencial e indivisible, puesto que es constante. Pero si se considera en sí misma según la experiencia esta ciencia inmediata, en cuanto es el conocimiento de Dios y de la naturaleza divina, se considerará, en general, como una elevación del espíritu por encima de las cosas sensibles y finitas, de los deseos e inclinaciones inmediatos del corazón, elevación que se detiene en la creencia en Dios y en la naturaleza divina de tal modo que esta creencia deviene un conocimiento y una certidumbre inmediata, pero que no tiene menos

por eso por presuposición y por condición ese movimiento de mediación.

Hemos observado ya (§ X) que las pruebas de la existencia de Dios que parten de lo finito expresan esta elevación y que no son medios artificiales de la reflexión, sino mediaciones propias y necesarias del espíritu, aunque estas meditaciones no se hallan de un modo exacto y completo en la forma ordinaria de estas pruebas.

LXIX. El tránsito de la idea subjetiva al ser, de que se ha hablado antes (§ LXIV), es el punto fundamental de la doctrina de la ciencia inmediata, y este tránsito es, según ella, una relación primitiva y sin mediación. Pero haciendo abstracción de toda conexión empírica, se ve que es precisamente en sí mismo donde este punto central contiene la mediación, y que la contiene, no como una mediación con y por un elemento exterior, sino como una mediación de su determinación, tal como ésta es en su realidad.

LXX. El principio de este punto de vista es que lo verdadero no es ni la idea en cuanto pensamiento puramente subjetivo, ni el ser considerado simplemente en sí mismo; el ser en sí mismo, el ser que no es el ser de la idea, es el ser sensible y finito del mundo. Por consiguiente, este principio implica inmediatamente que la idea no es lo verdadero sino por mediación del ser y recíprocamente que el ser no es lo verdadero sino por mediación de la idea. La doctrina del conocimiento inmediato rechaza, pues, con razón, la inmediatidad vacía e indeterminada, el ser abstracto o la unidad pura en sí misma, y no admite sino la unidad de la idea y del ser. Debiera, sin embargo, reflexionar que la unidad de determinaciones diferentes no es la unidad puramente inmediata, es decir, completamente indeterminada y vacía, sino que está precisamente constituida de modo que una de las dos determinaciones no es verdadera sino por mediación de otra, o si se quiere, que cada una no está en relación con la verdad sino por mediación de la otra.—Así se registra como hecho que el principio del conocimiento inmediato contiene una mediación y es un hecho contra el cual este conocimiento pedirá en vano objecio-

nes al entendimiento cuyas determinaciones son conformes a los principios del conocimiento inmediato. El entendimiento abstracto es, en efecto, el que considera la inmediatidad y la mediación como teniendo cada una en sí misma y separadamente un valor absoluto y el que se complace en hallar un punto de apoyo sólido enfrente de la diferencia, colocándose así en la imposibilidad de unirles, imposibilidad que, no obstante, no existe como hecho, como se acaba de ver, y que desaparece en la noción especulativa.

LXXI. El exclusivismo de este punto de vista lleva consigo determinaciones y consecuencias cuyos rasgos principales hay que hacer conocer. Ante todo, como no es la naturaleza del contenido, sino el hecho de conciencia, lo que erige aquí en criterio de la verdad, son el saber subjetivo y la seguridad de que yo hallo un cierto contenido en mi conciencia, el fundamento de lo que se considera verdadero. Lo que yo hallo en mi conciencia lo extendiendo también a la conciencia de todos, y hago de ello la naturaleza misma de la conciencia.

Ob. Antes se colocaba entre las pruebas de la existencia de Dios el *consensus gentium*; a esta prueba acude también Cicerón. El *consensus gentium* es una gran autoridad y del hecho de encontrarse un objeto en la conciencia de todos los hombres se llega naturalmente a concluir que tiene su razón en la naturaleza de la conciencia y que es un elemento suyo necesario. Lo que hay de esencial en esta categoría del acuerdo universal es la convicción, que se encuentra aún en los espíritus menos cultivados de que la conciencia de lo individual no tiene sino un valor limitado y contingente. Si no se indaga la naturaleza de esta conciencia, es decir, si no se distingue lo que hay en ella de absoluto y universal, lo que no puede ser sino obra de la reflexión, el consentimiento universal será una opinión que habrá que tener en cuenta, puesto que constituye un elemento de la conciencia, pero que no podrá satisfacer completamente al pensamiento que, aparte la universalidad, quiere conocer la necesidad de las cosas. Además, aun admitiendo que la universalidad de un hecho pueda procurar una prueba suficiente, el hecho de que hay individuos y

pueblos en los cuales no se halla esta creencia en Dios ha hecho abandonar esta prueba (1). Pero nada hay más expeditivo y cómodo que tener que hacer la simple declaración de que yo hallo en mi conciencia un contenido acompañado de la certidumbre de su verdad y que, por consiguiente, esta certidumbre no es la mía, en cuanto sujeto particular, sino que es inherente a la naturaleza del espíritu.

LXXII. La ciencia inmediata erigida en criterio de la verdad, lleva a esta segunda consecuencia, que todas las supersticiones y todos los cultos deben ser considerados verdaderos y que las acciones más injustas e inmorales están justificadas. No es el conocimiento mediato, el razonamiento, el silogismo el que lleva a un indio a adorar a un buey o un mono, o a un Brahmin a un Lama; si les adora es porque cree en ellos. Los deseos, las tendencias naturales hacen nacer espontáneamente en la conciencia movimientos interesados y los pensamientos

(1) Para determinar bien en la experiencia los límites del ateísmo y de la creencia en Dios, importa saber si basta poseer la noción de Dios en general o si es necesario un conocimiento más exacto. En las sociedades cristianas no se admite que los dioses de la India, de China, ni aun los de Grecia, y menos aún los fetiches de Africa, sean el verdadero Dios. Por consiguiente, aquel que cree en estos dioses no cree en Dios. Pero si se considera la creencia en Dios comprendida en la creencia en muchos dioses, como el género existe en los individuos, el culto a muchos dioses se dirigirá también a Dios. Los atenieses, por el contrario, miraban a los poetas y a los filósofos como ateos, porque, a sus ojos, Júpiter y los demás dioses sólo existían en la opinión del pueblo y tal vez no reconocían sino un solo Dios.

Lo que importa aquí saber no es lo que se halla contenido en un objeto, sino el modo como existe en la conciencia; de otro modo, todas las determinaciones de la divinidad se confundirían y tendrían igual valor y las representaciones sensibles más groseras constituirían una religión en cuanto en estas representaciones, como en todo producto del espíritu, hay un principio, una virtualidad que, desarrollada y depurada, se eleva hasta la religión. Así algunos viajeros (los capitanes Ross y Parry, por ejemplo), han hallado recientemente pueblos (los Esquimales) que no tiene religión alguna, pero en los cuales se puede descubrir sin embargo los gérmenes de la religión; lo cual se observa también en los magos de Africa.—los Goëten de Herodoto. De otro lado, un inglés que ha pasado el primer mes del último jubileo en Roma, dice en el relato de su viaje que, en esta ciudad el pueblo es beato y que los que saben leer y escribir son, en general, ateos.—Por lo demás, la acusación de ateísmo es, en estos últimos tiempos, menos frecuente, porque las exigencias en punto a religión y el contenido mismo de la religión se han reducido, por decirlo así, a su *minimum*.

culpables se presentan inmediatamente. Un carácter, sea bueno o malo, expresará siempre, según esta doctrina, la verdadera naturaleza de la voluntad; bastará que se tenga una vista inmediata y la más inmediata de los intereses y fines que nos determinan.

LXXIII. En fin, en lo que toca al conocimiento de Dios, la ciencia inmediata puede, a lo sumo, decirnos que Dios es, pero no lo que es; porque este conocimiento, que es el verdadero, es mediato. Así Dios, en cuanto objeto de la religión, no es más que Dios en general, un ser suprasensible, indeterminado, y el contenido de la religión se halla reducido a su *minimum*.

Ob. Si fuese verdaderamente necesario esforzarse tanto para conservar o establecer la creencia en Dios, asombraría ciertamente la miseria de la época que mira como una conquista el más vacío de los conocimientos religiosos y que ha venido a admirar en su iglesia el altar en que antes se elevó, en Atenas al Dios desconocido.

LXXIV. Hay que observar aún, en breves rasgos, la naturaleza general de esta forma de conocimiento inmediato. Ante todo, es aún esta forma lo que siendo exclusiva, hace a su contenido exclusivo; esto es, finito. De la universal hace un elemento exclusivo, una abstracción, de tal modo que Dios es reducido a la esencia indeterminada. Pero Dios no es espíritu sino en tanto que se mediatiza él mismo en sí mismo. Sólo así es un ser concreto y vivo, es espíritu. Por consiguiente, su conocimiento en cuanto espíritu contiene una mediación. De lo particular hace aquella un elemento que es simplemente, que no está en relación sino consigo mismo. Pero lo particular consiste precisamente en estar en relación con algo que no es ello mismo. Así por esta forma lo finito es puesto como un elemento absoluto. En cuanto esta forma, por ser absolutamente abstracta, es indiferente respecto a todo contenido, y precisamente por esta razón, puede contener a todas las determinaciones más opuestas, el bien y el mal, todo le es igualmente bueno, solamente considerando que no es independiente, sino mediatizado por otra determinación, se halla lo particular colocado en su esfera verdadera, en la de la finidad. Y, considerándolo así, puesto que el contenido

implica una mediación, se tiene un conocimiento que también contiene una mediación. En cuanto a lo verdadero, el contenido no podrá ser conocido sino en tanto que no se halle mediatizado con un término distinto y que no sea un contenido finito, sino que se mediatice él mismo y sea así la unidad de la mediación y la inmediatitud.—Así esta doctrina que se alaba de haberse libertado del conocimiento finito, de la identidad del entendimiento de la antigua metafísica y de la teoría de la explicación, no hace sino poner ella misma en principio y como criterio de verdad esta misma inmediatitud, es decir, la relación abstracta consigo, la identidad abstracta. Pensamiento abstracto (forma de la metafísica de la reflexión) e intuición abstracta (forma de la ciencia inmediata), son una sola y misma cosa.

Zusatz. Cuando se mantiene la forma inmediata en un estado de oposición con la forma mediata, no se tiene sino una forma exclusiva y este exclusivismo se comunica a todo contenido que se une a esta forma. La inmediatitud es, en general, una relación abstracta consigo, y, por lo tanto, una identidad abstracta, lo universal abstracto. Por consiguiente, cuando se representa lo universal en y para sí bajo la forma mediata, no se tiene sino lo universal abstracto, y, considerado de este modo, Dios no es más que la esencia completamente indeterminado. Si se habla en esta doctrina de Dios como espíritu no es esta, en el fondo, sino una palabra huera, porque el espíritu, en cuanto conciencia, y conciencia de sí, implica de todos modos una diferenciación de consigo mismo y de otro que sí mismo, y, por tanto, una mediación.

LXXV. La crítica de esta tercera posición que toma el pensamiento para llegar a la verdad, no podía ser hecha aquí sino según el método que ofrece y permite esta misma doctrina; es decir, que no hemos podido establecer sino como hecho de error de esta doctrina que enseña que hay una ciencia inmediata, una ciencia sin mediación, sea de un objeto con otro o consigo mismo; hemos establecido también como hecho lo que hay de erróneo en la opinión que juzga que el pensamiento no se desenvuelve sino a través de determinaciones me-

diatas y, por tanto, condicionadas y finitas y que, mediatizándose él, no suprime la mediación. Pero de este conocimiento que no se detiene ni en la inmediatitud, ni en la mediación y que envuelve a ambas, la lógica, mejor dicho, la filosofía entera nos procura un ejemplo.

LXXVI Si se considera, en relación al punto de partida, esa metafísica que antes hemos llamado espontánea y se la compara con la ciencia inmediata, se verá que ésta ha vuelto al punto de partida que, en los tiempos modernos, esta metafísica ha adoptado en la filosofía cartesiana. En ambas doctrinas se enseña:

1.º La indivisibilidad simple del pensamiento y del ser del sujeto pensante: decir *cogito ergo sum* y decir que el ser, la realidad, la existencia del yo me son inmediatamente revelados en la conciencia, es decir, lo mismo. Hay que notar que Descartes declara formalmente (Princip. phil. I, 9), que por pensamiento entiende la conciencia como tal en general y que la indivisibilidad en cuestión, es el conocimiento primero (es decir, inmediato, no demostrado) y el más cierto.

2.º La indivisibilidad del pensamiento de Dios y de su existencia, de tal suerte que ésta está contenida en aquél, y que, por tanto, la existencia de Dios, por no poder existir uno sin otra, es una existencia necesaria y eterna (1).

(1) Descartes, *Princ. Phil.*; I, 15: *Magis hoc (his summe perfectum) existere credit, si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat;—Intelliget, illam ideam exhibere veram et immutabilem naturam, quaeque non potest non existere, cum necessaria existentia in eo contineatur.*—Los desenvolvimientos que agrega y a los cuales ha dado la forma de una prueba, no cambian el valor de esta proposición fundamental.—Spinoza plantea igualmente el principio de que la esencia, es decir, el pensamiento abstracto de Dios contiene la existencia. Define, ante todo, a Dios *causa sui*, porque es un ser *culius essentia involvit existentiam; sive id culius natura non potest concepti nisi existens*. Definición que descansa sobre el principio de la indivisibilidad de la noción y del ser. Pero ¿cuál es la noción cuya naturaleza especial consiste en no poder ser separada de la existencia? No es la de las cosas finitas, porque el carácter distintivo de las existencias finitas es la contingencia. El que en Spinoza la 11.ª proposición: *Dios existe necesariamente*, y la 20.ª: *La existencia y la esencia son en Dios una sola y misma cosa*, vayan acompañadas de una prueba, no es sino un procedimiento formal y superfluo. Esta demostración: *Dios es la sustancia y la única sustancia; pero la sustancia es causa sui; así, pues, Dios existe necesariamente*, equivale a la proposición: *Dios es el ser cuya noción es inseparable de su existencia.*

3.º Asimismo, para las cosas exteriores, decir que se tiene un conocimiento inmediato de su existencia, equivale a decir que se tiene de ellas una conciencia sensible. Pero este es el más ínfimo de los conocimientos. Lo que importa saber es que este conocimiento inmediato del ser de las cosas exteriores es un error y una ilusión, que en el ser sensible como tal no hay verdad, que la existencia de las cosas exteriores es más bien contingente, pasajera, una apariencia que, en una palabra, estas cosas están constituidas de modo que su existencia puede ser separada de su noción, de su esencia.

LXXVII. Mas estas dos doctrinas difieren en los puntos siguientes:

1.º La filosofía cartesiana parte de estos principios indemostrados, y, según ella, indemostrables, para deducir de ellos conocimientos ulteriores y más desarrollados y han dado así origen a la ciencia moderna. La doctrina del conocimiento inmediato, al contrario, ha llegado a este resultado importante en sí mismo (§ 62), que el conocimiento que procede por mediaciones finitas no es sino finito y no contiene la verdad, y exige relativamente a la conciencia que tenemos de Dios que se detenga aquí, es decir, en la creencia absolutamente abstracta (1).

2.º De un lado, la doctrina del conocimiento mediato no cambia en modo alguno así el método del conocimiento científico ordinario introducido por Descartes, y trata las ciencias empíricas y finitas que este método ha engendrado del mismo modo. Pero, de otro lado, rechaza el punto de vista de este método y, puesto que no sigue método alguno, hay que decir que les rechaza todos en el conocimiento de un ser cuya naturaleza es infinita. Esto hace que se abandone a los movimientos desordenados de la imaginación y a las afirmaciones arbitrarias, que se complazca en una moralidad y en una sensiblería orgullosa en opiniones y razonamientos fantásticos que

(1) San Anselmo dice, por el contrario: *Negligentia nihil videtur si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere.* (Tract. cur Deus homo.) Así San Anselmo ha asignado a la enseñanza cristiana una tarea muy de otro modo difícil que la de la nueva doctrina de la ciencia.

dirige sobre todo contra la filosofía especulativa y sus doctrinas. Y es que, en efecto, esta filosofía no se deja imponer por afirmaciones gratuitas, por fantasmas, ni por razonamientos huecos.

LXXVIII. Hay, pues, que separar esta oposición de los dos momentos de un contenido, o de un conocimiento, la oposición del momento inmediato y del mediato considerados como independientes e inconciliables, porque no hay aquí sino una simple presunción y una afirmación puramente gratuita. Asimismo hay que rechazar al cabo de la ciencia toda otra presunción u opinión preconcebida, proceda de la representación o del pensamiento. Porque en el seno de la ciencia misma es donde esas determinaciones deben ser examinadas, y donde se debe demostrar su naturaleza.

Ob. El escepticismo como ciencia negativa y extendida a todas las formas del conocimiento podrá, a título de introducción, servir para demostrar lo falso de estas presuposiciones. Pero sería éste un medio, en primer lugar, poco satisfactorio y luego superfluo, porque, como vamos a demostrar, la dialéctica es también un momento esencial del conocimiento afirmativo. Luego el escepticismo deberá, él también, buscar esas formas finitas de un modo empírico y fuera de la ciencia y tomarlas como formas dadas. Poner en principio el escepticismo absoluto equivale a decir que la duda absoluta debe preceder a la ciencia, o, lo que es lo mismo, que se debe alejar toda presuposición. Pero este principio se halla de un modo especial en esta decisión, que consiste en querer moverse en el puro pensamiento, decisión traída por la libertad que hace abstracción de todas las cosas, y que aprehende su abstracción pura, el pensamiento en su simplicidad.

NOCIÓN MÁS DETERMINADA Y DIVISIÓN DE LA LÓGICA

LXXIX. La idea lógica ofrece, según la forma, tres aspectos:

1.º Es idea lógica *abstracta*, o lógica del entendimiento;

2.º Es idea *dialéctica*, o lógica de la razón negativa;

3.º Es idea *especulativa*, o lógica de la razón positiva.

Ob. Estos tres aspectos de la idea lógica no constituyen tres partes distintas y separadas, pero son los tres momentos de toda realidad lógica, es decir, de toda noción y verdad en general. Se pudiera colocar a las tres en el primer momento, el entendimiento; pero se les mantendría así en su estado de separación y no se les aprehendería en su verdad.—Solamente por anticipación e históricamente indicamos aquí los momentos principales así como la división de la lógica.

LXXX. El pensamiento en cuanto entendimiento se detiene en las determinaciones inmóviles y en su diferencia, y considera estas abstracciones limitadas con una existencia independiente y bastándose a sí mismas.

Zusatz. Cuando se habla del pensamiento en general o del conocimiento, se piensa generalmente sólo en la actividad del entendimiento. Sin duda el pensamiento es ante todo pensado según el entendimiento; pero no se detiene en el entendimiento, y la noción no es una simple determinación suya.—La actividad del entendimiento consiste en marcar su contenido con la forma de lo universal; pero este universal puesto por el entendimiento es un universal abstracto que, como tal, está mantenido en un estado de oposición con lo particular, lo que hace que el mismo se halle determinado como un elemento particular. Por lo mismo que el entendimiento procede respecto a su objeto por vía de división y abstracción, es opuesto a la intuición y la sensibilidad inmediatas que, como tales, se mueven en el círculo de las existencias concretas.

Sobre esta oposición del entendimiento y de la sensibilidad se fundan los reproches tan frecuentemente dirigidos a la filosofía, que consisten en acusar al pensamiento de rigidez y exclusivismo, y de llevar a resultados vergonzosos y disolventes. Si este reproche tiene fundamento, hay que decir que a lo que ataca no es al pensamiento en general, o, mejor dicho, al racional, sino al pensamiento según el entendimiento. Pero hay que agregar que este pensamiento también tiene su valor y

sus derechos que hay que tener en cuenta ante todo, y que consisten en que, lo mismo en la esfera práctica que en la teórica, no se puede llegar a punto alguno fijo ni principio determinado sin el concurso del entendimiento. En cuanto al conocimiento, comienza representándose los objetos en su diferencia determinada. Así, por ejemplo, diferencia en la naturaleza las sustancias, las fuerzas, las especies, etc., y las fija aislándolas de este modo. Aquí el pensamiento se conduce como entendimiento siguiendo el principio de identidad, de simple relación consigo. Según esta identidad es como el conocimiento procede ante todo en sus desenvolvimientos ulteriores, y pasando de una determinación a otra. Lo que ocurre particularmente en las matemáticas en que la magnitud es la determinación que se desarrolla con exclusión de toda otra. Conforme a este principio, la geometría compara las diversas figuras entre sí, haciendo resaltar su identidad. En otras esferas del conocimiento, en la jurisprudencia, por ejemplo, se procede igualmente ante todo según la identidad.—Esto ocurre también en la esfera práctica en que no se podría prescindir del entendimiento. El carácter entra en el dominio de la acción, y un hombre de carácter es un hombre que obra según el entendimiento, que tiene ante sí fines determinados y que les persigue con firmeza. Aquel que quiera realizar algo grande, debe, como dice Goethe, saber limitarse. Quien todo lo quiere todo lo pierde, y nada quiere en realidad. Hay una porción de cosas interesantes en este mundo. La poesía española, la química, la política, la música, todo esto es muy interesante, y no hay mal en interesarse en ello. Mas para realizar como individuo en una posición dada una obra, hay que dedicarse a un objeto determinado y no derrochar las fuerzas. Esto es verdadero en toda profesión, y se practica siguiendo el entendimiento. El juez, por ejemplo, debe atenerse a la ley; conforme a ella debe dictar sus juicios, y no separarse de ella por tal o cual consideración, y mirar a derecha e izquierda para descubrir excusas.—El entendimiento es, además, un momento esencial de la educación. El hombre cultivado no se contenta con puntos de vista oscuros e indeterminados, sino que aprehende los objetos en su determinada naturaleza, en tanto que el hombre grosero

flota en la superficie, y a veces cuesta mucho trabajo hacerle comprender de qué se trata y llevarle a fijar un punto determinado.

Ahora, como tras las explicaciones que preceden, la idea lógica no debe ser entendida en el sentido de una simple actividad subjetiva, sino antes bien como idea absolutamente universal, y, por tanto, como idea objetiva también, esto se extiende igualmente al entendimiento, que es la primera forma de la idea lógica. Se le debe aquí considerar análogo a lo que se llama bondad de Dios, en cuanto se entiende así que las cosas finitas son, que subsisten. Así es como se reconoce la bondad de Dios en la naturaleza, por ejemplo, en que las diferentes clases y especies de las plantas o de los animales, están provistas de cuanto necesitan para conservarse y perpetuarse. Lo mismo ocurre en el hombre, en los individuos y en las naciones que hallan también lo que les es necesario para su conservación y desarrollo, ya bajo la forma de un objeto inmediato, el clima, la naturaleza y los productos del suelo, etc.; ya bajo la forma de disposición, talento, etc. Mirado de este modo, el entendimiento interviene en todas las esferas del universo, y un objeto no puede alcanzar la plenitud de su existencia sin que desempeñe el entendimiento el papel que le es propio. Es incompleta, por ejemplo, aquella sociedad, en la cual los estados y las condiciones no son diferenciados de una manera determinada y las funciones y los poderes no están orgánicamente constituidos al igual de lo que ocurre, por ejemplo, en la sensibilidad, en el movimiento, en la digestión, en una palabra, en las diferentes funciones del organismo animal desarrollado.—Se ve, por lo que precede, que el entendimiento interviene y debe intervenir en la medida que le corresponde, aun en esas esferas que, según la opinión vulgar, parecen ser de él las más lejanas. Esto se aplica, sobre todo, al arte, a la religión y a la filosofía. Así en el arte el entendimiento interviene, por ejemplo, manteniendo y representando las diversas formas de la belleza en su diferencia. Lo cual ocurre también en una obra de arte considerada individualmente. Es condición de la belleza y proporción de un drama que los caracteres de los diferentes personajes sean en él trazados con toda la pre-

cisión y finura que piden, como también que los fines e intereses diversos sean claramente representados. Si consideramos el dominio religioso, veremos cómo la mitología griega, por ejemplo (haciendo abstracción de las otras diferencias del contenido y del modo de concebirle), aventaja a la del Norte, porque sus dioses revisten una forma determinada y plástica, mientras que los de la última se desvanecen unos en otros en concepciones confusas. En fin, que la filosofía misma no puede prescindir del entendimiento, apenas hay necesidad de notarlo tras las precedentes explicaciones. La filosofía, sobre todo, es la que debe aprehender cada pensamiento en su mayor precisión, y nada dejar en la indeterminación o vaguedad.

Pero hay que agregar también que el entendimiento no debe traspasar sus límites, y que, lejos de constituir la esfera más alta, está en una esfera de lo finito, y llegado a su límite extremo se cambia en su contrario. Propio es de la juventud lanzarse a abstracciones, mientras que el hombre experto no se deja seducir por abstracciones como la de *o esto o aquello*, sino que se atiene a la naturaleza concreta de las cosas.

LXXXI. β) El momento dialéctico constituye ese momento especial en que sus determinaciones finitas se superan ellas mismas pasando a su contrario.

1.º El momento dialéctico, cuando es considerado separadamente por el entendimiento, produce, sobre todo en el conocimiento científico, el escepticismo que no contiene como resultado de la dialéctica sino la pura negación. 2.º Se considera ordinariamente la dialéctica como un arte exterior que produce arbitrariamente la confusión de nociones determinadas y una apariencia de contradicción, de tal suerte que esta apariencia no tiene realidad y que lo verdadero reside, por el contrario, en el entendimiento y sus determinaciones. A veces también no se considera la dialéctica sino como una especie de juego de báscula de un razonamiento que avanza y retrocede, y cuya vaciedad disimula la sutilidad que le es propia. Pero la dialéctica constituye antes bien por su determinación especial la naturaleza propia y verdadera de las determinaciones del entendimiento, de las cosas y de lo finito en general. La reflexión va prime-

ramente más allá de la determinación aislada y pone a ésta en relación. Pero, aun así, no pierde la determinación su estado de aislamiento. La dialéctica, por el contrario, es el tránsito inmanente de un término a otro, tránsito en que lo exclusivo y limitado de las determinaciones del entendimiento muestra lo que son, es decir, que contienen su propia negación. Lo propio de toda cosa finita es suprimirse ella misma. Por consiguiente, la dialéctica es el alma viva de todo desenvolvimiento científico, es el único principio que introduce en el contenido de la ciencia la conexión inmanente y la necesidad de sus partes, y que le eleva, no de un modo exterior, sino real por encima de lo finito.

Zusatz I. Es muy importante aprehender y entender el momento dialéctico. El es en la realidad el principio de todo movimiento, vida y actividad y el alma de todo movimiento, vida y actividad y el alma de todo verdadero conocimiento científico. No detenerse en las determinaciones abstractas del entendimiento no parece a nuestra conciencia ordinaria sino una especie de equidad, vivir y dejar vivir, como se dice, de tal modo que uno viva y otro también. La verdad es que lo finito no recibe su limitación del exterior, sino que se suprime en virtud de su naturaleza especial y pasa él mismo a su contrario. Por ejemplo, cuando se dice que el hombre es mortal, se considera la muerte como algo que tiene su razón en circunstancias exteriores, y, según esto, habría en el hombre dos propiedades particulares, la de vivir y también la de morir. Pero lo acertado es considerar la vida como tal llevando en sí misma el germen de la muerte y lo finito en general llevando a sí mismo su contradicción, y, por lo tanto, como suprimiéndose él mismo.—Además, no se debe confundir la dialéctica con la sofística, cuya esencia consiste precisamente en afirmar y hacer valer las determinaciones del entendimiento en su estado de aislamiento, así como lo que demanda el interés momentáneo del individuo y de su posición. Hay, por ejemplo, en la esfera de la acción este momento esencial, que yo existo y que debo tener medios para mi existencia. Pero si aislo este lado, este principio de mi bien, y deduzco de él que el robo me es permitido,

o que me es lícito hacer traición a mi patria, razonaré al modo de los sofistas. Asimismo, mi acción implica mi actividad subjetiva, en el sentido de que, en lo que hago, yo soy como principio esencial con mi designio y mi convicción. Pero si razono exclusivamente según este principio, razonaré también de un modo sofístico y alteraré todos los principios fundamentales de la vida social.—La dialéctica se distingue esencialmente de este modo de razonar, porque lo que considera es precisamente la naturaleza íntima de las cosas, demostrando así la finidad de las determinaciones exclusivas del entendimiento.—Por lo demás, la dialéctica no es en modo alguno un principio nuevo en la filosofía. Entre los antiguos, se atribuye a Platón su invención; lo cierto es que en la filosofía platónica es donde la dialéctica se produce bajo su forma verdaderamente científica, y, por tanto, objetiva. En Sócrates, lo que domina en su dialéctica, en armonía con el carácter general de su modo de tratar la filosofía, es aún la forma subjetiva, la de la *ironía*. Dirige, sobre todo, su dialéctica contra la conciencia ordinaria en general y, en particular, contra los sofistas. En sus diálogos se aplicaba más a hacer resaltar la apariencia, que a penetrar en la naturaleza de las cosas. Dirigía así toda clase de preguntas y llevaba así a sus interlocutores a admitir lo opuesto a lo que antes habían mirado como verdadero. Si, por ejemplo, los sofistas se atribuían el nombre de preceptores, Sócrates, por una serie de cuestiones trae a una de ellos, Protágoras, a convenir en que todo saber no es sino una reminiscencia.—Pero Platón demuestra dialécticamente en sus diálogos estrictamente científicos la finidad de las determinaciones del entendimiento. Así, por ejemplo, en Parménides deduce, de un lado, lo múltiple de lo uno y demuestra, de otro, cómo la naturaleza de lo múltiple consiste en determinarse como uno. Este es el sentido profundo que la dialéctica recibe entre las manos de Platón. En nuestros días es a Kant principalmente a quien se debe el haber sacado del olvido y honrado la dialéctica y esto por sus antinomias de la razón de que se ha hablado antes (§ 48), en que no se trata de una simple oscilación de razonamientos y de un hecho puramente subjetivo, sino en que se demuestra cómo toda determi-

nación del entendimiento tomada en sí misma y separadamente, se cambia inmediatamente en su contrario.—Ahora, frente al entendimiento, que dirige todos sus esfuerzos contra la dialéctica, se puede mostrar que ésta no existe solamente en la conciencia filosófica, sino en cualquiera otra, así como en la experiencia universal. Se puede hallar, en efecto, en todo cuanto nos rodea un ejemplo de la dialéctica. Sabemos que todo ser finito, en vez de tener en sí mismo su fundamento y razón última, es variable y pasajero, lo cual no significa sino que es virtualmente otro que él mismo, que se halla como impulsado más allá de lo que es inmediatamente y que se transforma en su contrario. Si antes (§ 80) hemos comparado el entendimiento a la bondad de Dios, podemos decir ahora de la dialéctica en el mismo sentido objetivo que su principio corresponde a la representación del poder divino. Decimos que todo, es decir, toda cosa finita como tal está sometida a su destino y tenemos así la intuición de la dialéctica como poder universal irresistible ante el cual ninguna cosa, por sólida que pueda creerse, podrá subsistir. Sin duda esta determinación no agota la profundidad de la esencia divina, de la noción de Dios, pero no por eso deja de constituir un momento esencial de la conciencia religiosa.—Además, la dialéctica se afirma en todas las esferas y formas de la naturaleza y del espíritu; por ejemplo, en el movimiento de los cuerpos celestes. Un planeta está en tal momento en determinado lugar, pero está virtualmente en otro y trae a la existencia esta oposición consigo mismo al moverse. En la constitución de los elementos físicos interviene también la dialéctica y el *processus* meteorológico es su manifestación. El mismo principio constituye el fundamento de todos los demás *processus* de la naturaleza, por el cual ésta es también estimulada a elevarse por encima de sí misma. En cuanto a la presencia de la dialéctica en el mundo del espíritu, y más particularmente en el dominio del derecho y de la vida social, bastará recordar cómo la experiencia universal nos enseña que un estado, una acción llevada a su extremo límite se cambia ordinariamente en su contraria, dialéctica que a veces es confirmada por adagios tales como *summum ius, summa iniuria* por el cual se quiere signi-

ficar que el derecho abstracto llevado a su límite se convierte en justicia. Se ve también cómo en la esfera política los extremos de la anarquía y del despotismo se engendran uno a otro. La vida moral en su forma individual nos presenta también esta conciencia de la dialéctica en las conocidas palabras: Subiendo mucho se cae de más alto, etc. También la sensibilidad, física o espiritual, tiene su dialéctica. Se sabe cómo los extremos del dolor y de la alegría pasan uno a otro. El corazón henchido de alegría se alivia en las lágrimas, y, en ciertas circunstancias, el dolor más profundo se traduce en risa.

Zusatz II. No se debe considerar el escepticismo como una doctrina que enseña la duda sino más bien como una doctrina que tiene la certidumbre de su objeto, es decir, de la insuficiencia de toda cosa finita. Aquel que se limita a dudar alimenta siempre la esperanza de que su duda podrá hallar una solución y de que, entre las diversas determinaciones entre las cuales oscila, hay una quizá en que hallará un punto de apoyo sólido e inquebrantable. El escepticismo propiamente dicho, implica por el contrario la repulsa absoluta de todo principio determinado del entendimiento y la disposición interna que de él resulta es una firmeza inquebrantable y una concentración en sí mismo. Tal es ese escepticismo elevado, el escepticismo antiguo, como le encontramos sobre todo en Sexto Empírico, y que en los últimos tiempos de Roma recibió su último desarrollo como complemento de las doctrinas dogmáticas de los estoicos y los epicúreos. No se debe confundir este escepticismo antiguo de que antes se ha hablado (§ 39), con el que ha precedido a la filosofía crítica o con el que ha salido de ella. Estos escepticismos consisten simplemente en negar la verdad y la certidumbre del mundo suprasensible y en enseñar que hay que atenerse al ser sensible y a la realidad procurada por la sensibilidad.

Por lo demás, a aquellos que, también hoy, consideran el escepticismo como un enemigo irreconciliable de todo conocimiento positivo, y, por lo tanto, de la filosofía, en cuanto es su objeto este conocimiento, hay que hacer observar que, de hecho, lo que debe rechazar el escepticismo y no podría resistirle no es la filosofía, sino el

pensamiento finito, abstracto y según el entendimiento; la filosofía contiene, por el contrario, el escepticismo como uno de sus movimientos, es decir, como momento dialéctico, solamente que la filosofía no se detiene en el resultado negativo de la dialéctica, como el escepticismo. Desconoce éste su resultado en cuanto no ve en ella sino una simple negación, es decir, abstracta. Pero, pues que la dialéctica tiene por resultado un término negativo, éste es, al mismo tiempo y precisamente en cuanto resultado, un término positivo porque contiene como absorbido en él aquello de que resulta y no existe sin él. Esta es la determinación fundamental de la tercera forma de la idea lógica, a saber, de la forma especulativa o de la razón positiva.

LXXXII. γ) El momento especulativo o de la razón positiva aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición; esta es la afirmación contenida en su conciliación y en su transición de una a otra.

1.º La dialéctica tiene un resultado positivo, porque tiene un contenido determinado o, si se quiere, porque su resultado no es una negación vacía, abstracta, sino la negación de las determinaciones afirmadas que están contenidas en el resultado por lo mismo que éste no es una negación inmediata, sino un resultado. 2.º Por consiguiente, aunque este momento racional sea un momento pensado y abstracto, es al par concreto en cuanto no es una unidad simple y formal, sino la unidad de determinaciones diferentes. El objeto de la filosofía no es, pues, en modo alguno, la abstracción vacía o el pensamiento formal, sino el pensamiento concreto. 3.º La lógica especulativa contiene la del entendimiento y se le pudiera cambiar en ella con sólo separar el elemento dialéctico y racional. Vendría a ser así lo que la lógica ordinaria, una descripción y conjunto de un número de determinaciones del pensamiento, a las cuales se concede un valor infinito en su finidad.

Zusatz. Según su contenido, la razón dista tanto de ser propiedad exclusiva de la filosofía, que puede decirse, antes bien, que existe para todos los hombres, sea cualquiera su educación y cultura. En este sentido se ha

definido, desde la antigüedad, al hombre un ser dotado de razón. El modo general empírico de conocer el ser racional, es primero aquel que consiste en partir de opiniones preconcebidas e hipótesis, y según las consideraciones expuestas (§ 45); el ser racional es el ser incondicional que, por tanto, encierra en sí su determinabilidad. Este es su carácter. En este sentido el hombre tiene, ante todo, la conciencia del ser racional, en tanto que tiene el conocimiento de Dios y que se le representa como el ser absolutamente determinado por sí mismo. De este modo tiene un ciudadano el conocimiento de su país y de sus leyes, en tanto que este conocimiento es el del ser racional; porque su país y sus leyes tienen para él un valor general a que somete su voluntad individual, y, en fin, en igual sentido el saber y el querer del niño son ya racionales, en tanto que conoce el querer de sus padres y quiere según su querer.

Ahora bien, el ser especulativo en general no es sino el ser racional y el ser racional positivo, en cuanto es pensado. Ordinariamente se emplea la palabra *especulación* en un sentido muy vago, y al mismo tiempo subordinado. Así se habla de especulación en el matrimonio, por ejemplo, o en el comercio, entendiéndose así simplemente de un lado que hay que ir más allá de lo que se tiene ante sí, y de otro, que lo que forma el contenido de la especulación es, ante todo, un momento puramente subjetivo que, sin embargo, no debe quedar como tal, sino realizarse y objetivarse.

Se puede decir del uso que se hace comúnmente de la palabra especulación lo que se ha observado de la idea, añadiendo que aquellos mismos que se tienen por instruidos nos hablan a veces de aquella como de un proceso puramente subjetivo, entendiendo que un cierto modo de concebir los diferentes estados y relaciones de la naturaleza o del espíritu puede ser, desde el punto de vista puramente especulativo, muy bello y justo, pero que no se acuerda con la experiencia, ni es posible que tales concepciones se establezcan en la realidad. Pero, por el contrario, la especulación en su significación verdadera, ya como proceso previo y provisional, ya como definitivo, no es un proceso puramente subjetivo, sino más bien el que contiene las oposiciones en que el entendimiento se

detiene (y, por lo tanto también, la oposición del sujeto y del objeto), que las contiene como momentos, que se apropia y que se afirma, pues, como principio concreto y como totalidad. Esto hace que la proposición no pueda expresar el contenido especulativo. Así la proposición: «lo absoluto es la unidad del sujeto y del objeto», es exacta pero exclusiva en cuanto sólo expresa la unidad, cuando de hecho el sujeto y el objeto no son solamente idénticos, sino diferentes.

Relativamente a la acepción de la palabra *especulativo*, debemos recordar que se ha entendido por tal lo que, relativamente a la conciencia religiosa y a su objeto, se ha designado antes con el nombre de misticismo. En nuestros días, quien dice místico dice generalmente misterioso e incomprensible, y según la diferencia de educación y modo de sentir, el objeto misterioso para unos contiene la esencia y la verdad, y para otros es fuente de superstición y error. Observaremos primero en este punto que el objeto místico es sí un arcano, pero sólo para el entendimiento y precisamente por la razón de que la identidad abstracta es el principio del entendimiento, mientras que el ser místico (en cuanto equivalente al ser especulativo) es la unidad de estas determinaciones, que el entendimiento no tiene por verdaderas sino en su estado de separación y oposición. Por consiguiente, aquellos que, de un lado, reconocen en el ser místico la verdad pero que no quiere ver, de otro lado, en este ser sino un objeto inexcusable, enseñan en realidad que la actividad del pensamiento no es sino la de la identidad abstracta y que, por esto mismo, para alcanzar la verdad y querer prescindir del pensamiento o, como se expresa ordinariamente, hay que aprisionar la razón. Pero, como acabamos de ver, el pensamiento abstracto y según el entendimiento, dista tanto de ser el pensamiento verdadero el más alto, que se suprime más bien y pasa a su contrario, mientras que el pensamiento racional como tal, es precisamente ese pensamiento que contiene a los contrarios como momentos ideales. Todo lo que es racional puede, pues, ser llamado místico, pero sólo en el sentido de que exceda los límites del entendimiento y no porque se deba considerarle como inaccesible e incomprensible al pensamiento.

LXXXIII. La lógica se divide en tres partes, que contienen:

- 1.^a La doctrina del ser;
- 2.^a La doctrina de la *esencia*;
- 3.^a La de la *noción* e *idea*.

En otros términos, contiene la doctrina del pensamiento: 1.^o, en su *inmediatidad* o la doctrina de la *noción en sí*; 2.^o, en su *reflexión y su mediación* o la doctrina del *ser para sí* y de la *apariciencia de la noción*; 3.^o, en su *regreso sobre sí mismo y en su desenvolvimiento en su interior* o doctrina de la *noción en y para sí*.

Zusatz. Se debe mirar la división que damos aquí de la lógica, así como el conjunto de observaciones que acabamos de presentar sobre el pensamiento, como consideraciones anticipadas que hallarán su justificación o, si se quiere, su demostración en la exposición sistemática del mismo pensamiento; porque para la filosofía, demostrar quiere decir mostrar cómo un objeto se hace por sí mismo y, sacando de sí mismo sus desenvolvimientos, lo que es.—La relación recíproca en que se hallan los tres grados principales del pensamiento o de la idea lógica, se debe en general entender de suerte que la noción es la verdad primera y que la verdad del ser y de la esencia viene después del ser y de la esencia que, cuando se les mantiene en su estado de aislamiento no contienen la verdad, el ser, porque no es sino el primer momento inmediato, y la esencia porque no es sino el primer momento mediato. Se podrá aquí preguntar: ¿por qué, si es así, se comienza por lo falso y no por lo verdadero? Contestaremos que la verdad, por serlo precisamente, debe demostrarse ella misma, y aquí en la lógica la demostración consiste en que la noción se demuestre como mediatizándose por sí misma y consigo misma y, por lo tanto, como constituyendo la inmediatidad verdadera. La relación de estos tres grados de la idea lógica, se produce bajo una forma más concreta y más real de este modo, a saber: que Dios, que es la verdad, no es conocido por nosotros en esta verdad, es decir, en cuanto espíritu absoluto, sino en tanto que reconocemos al mismo tiempo que el mundo engendrado por El, es decir, la naturaleza y el espíritu finito, en tanto que se distinguen de Dios, no es la verdad.

PRIMERA PARTE DE LA LOGICA

DOCTRINA DEL SER

LXXXIV. El ser es la noción puramente en sí, cuyas determinaciones son ante todo, luego se diferencian una de otra, y, en fin (esta es la forma dialéctica), pasan una a otra. Este movimiento progresivo es una serie de posiciones, y, por lo tanto, un desenvolvimiento de la noción en sí, en que el ser penetra en sí mismo y en su profundidad. Es el desenvolvimiento de la noción en la esfera del ser el que hace la totalidad del ser, pero el que, al mismo tiempo, acarrea la supresión del ser en su estado inmediato, o del ser como tal.

LXXXV. Se puede considerar el ser mismo, así como las determinaciones siguientes y no solamente las determinaciones del ser sino las determinaciones lógicas en general, como otras tantas definiciones de lo absoluto, definiciones metafísicas de Dios. Pero si se quiere ser más exacto, habrá que decir que lo que constituye estas definiciones es solamente la primera determinación simple y la tercera que es el retorno de la diferencia a la simple relación consigo. Porque dar una definición metafísica de Dios, quiere decir expresar su naturaleza por pensamientos como tales; y la lógica abraza todos los pensamientos que son aún bajo la forma de pensamientos. Pero la segunda determinación, en tanto que constituye en una esfera el momento y la diferencia, contiene las definiciones de lo finito. Sin embargo, cuando se emplea la forma de la definición se tiene un substracto que viene como a flotar ante la representación; porque lo absoluto también, en cuanto debe expresar a Dios según el pensamiento y bajo forma de pensamiento, no es, relativamente a su predicado, que expresa el pensamiento determinado y real, sino una opinión, un substracto en sí mismo indeterminado. Como el pensa-

miento, y de él solamente se trata aquí, no se halla sino en el predicado, se sigue que la forma de la proposición, como el sujeto son completamente superfluos (Cf. § XXXI, y más lejos, § CLXVI y sig.)

Zusatz. Cada esfera de la idea lógica es un conjunto de determinaciones y una representación de lo absoluto. Tal es también el ser que contiene tres grados, la cualidad, la cantidad y la medida. La cualidad es ante todo la determinabilidad idéntica con el ser, de tal modo que una cosa deja de ser lo que es cuando pierde su cualidad. La cantidad por el contrario, es una determinabilidad exterior al ser, que le es indiferente; una casa, por ejemplo, permanece lo que es ya sea más grande o más pequeña; asimismo el color, sea más claro o más obscuro, no deja de ser color. El tercer grado del ser, la medida es la unidad de los dos primeros; es la cantidad cualitativa. Todas las cosas tienen una medida, es decir, son cuantitativamente determinadas y les es indiferente tener tal o cual magnitud; pero al mismo tiempo esta indiferencia tiene su límite, más allá del cual dejan de ser lo que eran. Por la medida se verifica la transición a la segunda esfera de la idea, la esencia.

Estas formas del ser, designadas aquí como tres, por lo mismo que son las primeras, son también las más pobres, es decir, las más abstractas. La conciencia inmediata y sensible, en tanto que piensa, está encerrada en estas determinaciones abstractas de la cualidad y la cantidad. Se acostumbra a considerar esta conciencia sensible como lo que hay más concreto, y, por lo tanto, más rico. Pero esto no es cierto sino relativamente a la materia, porque relativamente al contenido de sus pensamientos es lo que hay más pobre y abstracto.

A

CUALIDAD

a.—Ser.

LXXXVI. Por el ser puro se debe comenzar, porque el ser puro es tanto pensamiento puro como el elemento inmediato, simple, indeterminado y porque en el comienzo nada puede ser mediato y ulteriormente determinado.

Ob. Todas las dudas y objeciones que se puede presentar contra el comienzo de la ciencia por el ser puro y abstracto, se desvanecerán reflexionando sobre la naturaleza del comienzo. Se podrá determinar el ser o como yo=yo, o como diferencia, o como identidad absoluta, etcétera. La necesidad de comenzar por un principio completamente cierto, por ejemplo, por la certeza de sí mismo, o por una definición, o una intuición de lo absoluto, podrá hacer considerar estas formas u otras semejantes, como si fuesen las primeras. Pero en ellas hay ya una mediación y, por consiguiente, no son verdaderamente las primeras. La mediación consiste en ir de un primer término a un segundo y en salir de la diferencia. Si se quisiera considerar el yo=yo o aun la intuición intelectual como constituyendo verdaderamente el comienzo, no se tendría en esta inmediatitud pura sino el ser. Pero, de otro lado, no se tendría el ser puro y abstracto, sino el ser o el pensamiento puro, o la intuición pura que contiene una mediación.

Si se considera el ser como expresando un predicado de lo absoluto, se tendrá la primera definición de lo absoluto: *lo absoluto es el ser*. Es (en el pensamiento) la definición más elemental, más abstracta y más vacía. Es la definición de los Eleatas; pero es también aquella

muy conocida según la cual Dios es la *universalidad de las realidades*. En esta definición se hace abstracción de las limitaciones que hay en toda realidad, de tal modo que Dios sólo sería el ser real en toda realidad, o el ser más real. Como la realidad contiene ya una reflexión, esta definición expresa lo que Jacobi dice del Dios de Spinoza, que es el *principio del ser en toda existencia*.

Zusatz I. Al principio del pensamiento no tenemos sino el pensamiento en su pura indeterminación, porque la determinación contiene ya la oposición; y, al principio, no hay contrario. La indeterminación que aquí tenemos es la indeterminación inmediata; no es la mediata, la supresión de la mediación, sino la inmediatividad de la indeterminación, la indeterminación que precede a toda determinación, lo indeterminado como punto de partida absoluto. Esto es lo que llamamos ser. De este ser no se podría tener una sensación, ni una intuición, ni una representación, porque es el pensamiento puro y como tal constituye el comienzo. La esencia también es un momento indeterminado, pero que ha atravesado la determinación y que la contiene como un elemento suprimido.

Zusatz II. Los diversos grados de la idea lógica los encontramos en la historia de la filosofía bajo la forma de sistemas filosóficos que se suceden y cada uno de los cuales tiene por fundamento una definición particular de lo absoluto. Así, del mismo modo que el desenvolvimiento de la idea lógica se produce como una transición de lo absoluto a lo concreto, así, en la historia de la filosofía, los sistemas que han venido los primeros son los más abstractos, y, por tanto, los más rudimentarios. Pero la relación de los sistemas filosóficos que han precedido con los que les han sucedido es en general la misma que la que existe entre los grados de la idea lógica que preceden y los que siguen, a saber, los sistemas posteriores envuelven a los anteriores como momentos suprimidos. Esta es la verdadera significación de esta refutación que aparece en la historia de la filosofía de un sistema por otro, y más precisamente de un sistema anterior por otro posterior, refutación con frecuen-

cia tan mal comprendida. Cuando se trata de la refutación de una doctrina filosófica, no se entiende ordinariamente esta refutación sino en un sentido abstracto y negativo, es decir, en el de que la doctrina que se refuta no tiene valor y que se debe arrojarle a un lado como agotada y vieja. Si así fuese, el estudio de la historia de la filosofía sería una bien triste ocupación, puesto que nos enseñaría cómo, en el curso del tiempo, todos los sistemas filosóficos que se han sucedido han sido refutados. Pero si, de un lado, se concede que todas las filosofías han sido refutadas, se debe, con igual razón, sostener, de otro, que ninguna filosofía ha sido refutada y que ni aun puede serlo. Lo cual es cierto por dos razones: primero, porque toda filosofía que merece este nombre, tiene por contenido la idea en general, y luego, porque cada sistema filosófico representa un momento o un grado particular en el desarrollo de la idea. Por consiguiente, refutar una filosofía quiere decir que se ha franqueado sus límites y que su principio determinado ha sido en algún modo rebajado al papel de un momento ideal. Así la historia de la filosofía, en lo que concierne a su contenido esencial, no gira sobre el pasado, sino sobre lo eterno y absolutamente presente y, considerándola en sus resultados, no se debe representársela como un cuadro en que vienen a mostrarse los errores de la inteligencia humana, sino como un Pantheon de las formas divinas, que son los diferentes grados de la idea tales como aparecen en la sucesión de su desenvolvimiento dialéctico. A la historia de la filosofía corresponde mostrar de una manera más directa hasta qué punto el desarrollo de su contenido, de un lado, coincide con la idea lógica pura, y de otro, se separa de ella. Aquí debemos solamente recordar que el comienzo de la lógica es el mismo que el de la historia propriadamente dicha de la filosofía. Este comienzo le hallamos en la filosofía eleática y más especialmente en la de Parménides que ha concebido lo absoluto como ser porque dice: el ser es y el no-ser no es. Por esta razón se debe considerar este sistema como el verdadero comienzo de la filosofía, porque ésta en general, es el conocimiento especulativo, y así es como el pen-

samiento puro se ha afirmado por primera vez y se ha tomado a sí mismo por objeto.

El hombre ha pensado, sin duda, desde su origen, porque sólo por el pensamiento se distingue de los animales; pero ha necesitado millares de años para llegar a aprehender el pensamiento en su pureza y, al mismo tiempo, como principio absolutamente objetivo. Los Eléatas son considerados como pensadores audaces y, como tales, se les admira. Pero se agrega ordinariamente a esta admiración indeterminada, la observación de que han ido demasiado lejos cuando no han querido reconocer como verdadero sino el ser, y han rehusado toda verdad a todo lo que, al lado del ser, es objeto de nuestra conciencia. Se tiene, sin duda, razón al decir que no hay que detenerse en el simple ser. Pero es también irracional considerar el otro contenido de nuestra conciencia como si se hallase en cierto modo al lado o fuera del ser. La verdadera relación consiste, por el contrario, en que el ser, como tal, no es ni un término fijo, ni el último, sino que se cambia en su contrario, el cual, considerado también en su estado inmediato, es el no ser. Lo verdadero es, pues, que el ser es el primer pensamiento puro; de tal suerte, que si se agrega otro punto de partida —el yo=yo, o la indiferencia absoluta, o un Dios— se tendrá una representación, pero no un pensamiento, y considerado en su contenido especulativo, ese punto de partida será precisamente el ser.

LXXXVII. Este ser puro es la abstracción pura, y, por consiguiente, la negación absoluta que, considerada también en su momento inmediato, es el no-ser.

Ob. 1.º Se saca de aquí la segunda definición de lo absoluto: *lo absoluto es el no-ser*. Esto, en el fondo, es lo que quieren decir estas proposiciones: *la cosa en sí es la cosa indeterminada, enteramente desprovista de forma y de contenido*, o bien: *Dios es la más alta esencia y sólo es esto*; porque representándose así, se le representa precisamente como constituyendo esta negatividad. La nada, de que los Budistas hacen el principio y el fin último de las cosas, expresa la misma abstracción. 2.º Cuando se anuncia la oposición bajo esta forma inmediata como oposición del ser y el no-ser, parece tan

extraordinaria, que no se quiere admitirla, y asombra que no se procure mas bien fijar el ser e impedir su paso a su contrario. Según este modo de ver, la reflexión debería aplicarse a descubrir para el ser una determinación fija que le distinguiera del no-ser. Así es como, por ejemplo, se considera la materia como el principio que persiste bajo todos los cambios y que es infinitamente determinable o bien se considera, aun de un modo irreflexivo, una existencia individual cualquiera, sensible o espiritual. Pero todas estas determinaciones ulteriores y más concretas, en nada afectan al ser tal como es inmediatamente al principio y le dejan como es aquí, es decir, el ser puro. En esta indeterminabilidad y a causa de ella pura, es donde es el no-ser —lo que no se puede nominar; su diferencia del no-ser es una simple opinión—. El punto esencial que hay que aprehender bien en punto a este comienzo es precisamente que lo que forma el comienzo son abstracciones vacías y que una es tan vacía como otra. La necesidad de hallar en una de ellas o en ambas una significación determinada, es esa necesidad misma que acarrea su determinación ulterior y que les da una significación verdadera, es decir, concreta. Este desenvolvimiento ulterior y la exposición de sus diferentes momentos, constituyen la lógica. La reflexión que descubre determinaciones más profundas en el ser y el no-ser, es el pensamiento lógico por el cual estas determinaciones son engendradas, no de un modo contingente, sino necesario. Por consiguiente, las diversas significaciones que reciben necesariamente el ser y el no-ser, deben ser consideradas como otras tantas determinaciones más exactas y definiciones más verdaderas de lo absoluto. Estas definiciones no son abstracciones vacías como el ser y el no-ser, sino definiciones concretas en que el ser y el no-ser no son sino momentos.—La más alta forma del no-ser para sí será la libertad; pero la libertad es la negación elevada a su mayor grado de intensidad y que es también una afirmación y la absoluta afirmación.

Zusatz. El ser y el no-ser deben solamente: primero, ser diferenciados, lo cual quiere decir que su diferencia no es primeramente sino en sí, que no es aún puesta. Cuando se habla en general de una diferencia, se tiene dos

términos, cada uno de los cuales posee una determinación que no se muestra en el otro. Pero aquí se tiene el ser que es la indeterminación absoluta que es también el no-ser. Por consiguiente, la diferencia de estos dos términos no es sino una opinión, una diferencia puramente abstracta y que no es una. En toda otra diferencia tenemos, al mismo tiempo, un término común que envuelve los términos diferenciados. ¿Hablamos, por ejemplo, de dos especies diferentes? El género es su elemento común. Decimos de igual manera: hay una esencia de la naturaleza y una esencia del espíritu. Aquí la esencia es un elemento que pertenece a ambos. En el ser y el no-ser, por el contrario, la diferencia no tiene fundamento, y precisamente por esta razón no hay aquí diferencia; porque hay en ambas determinaciones la misma ausencia de fundamento. Se dirá quizá que el ser y el no-ser son dos pensamientos y que así el pensamiento les es común. No se observa que el ser no es un pensamiento particular determinado, sino el pensamiento aún absolutamente indeterminado y que, por esto, no se debe distinguir del no-ser.—Se representa también el ser como la existencia más llena, y el no-ser, por el contrario, como la más vacía. Pero si, considerando el universo, decimos de él que todas las cosas son y nada más, suprimimos toda determinación y, en vez de la plenitud absoluta, tenemos la inanidad absoluta. Esto se aplica también a la definición de Dios considerado como simple ser, a lo cual los Budistas oponen con igual razón la otra definición: Dios es la nada, de donde sacan la consecuencia de que el hombre aniquilándose vuelve a Dios.

LXXXVIII. El no-ser, en tanto que es este momento inmediato, igual a sí mismo, es, por su parte, la misma cosa que el ser. Por consiguiente, la verdad del ser como la del no-ser, está en su unidad. Esta unidad es el devenir.

1. La proposición: el ser y el no-ser sólo hacen uno, es para la representación y el entendimiento una proposición tan paradójica que no creen probablemente que se la tome en serio. Precisa decir, en efecto, que esta es la tarea más difícil que se impone el pensamiento

por la razón de que el ser y el no-ser constituyen la oposición en su forma absolutamente inmediata, lo cual hace creer que no hay en uno de ellos una determinación que contenga su relación con el otro. Contienen, sin embargo, esta determinación, como hemos demostrado en el precedente párrafo, que es precisamente la misma en ambos. La deducción de su unidad es, en este sentido, una deducción analítica y, en general, la marcha del pensamiento filosófico, en cuanto pensamiento metódico, es decir, necesario, no consiste sino en poner lo que está ya contenido en una noción.—Pero si es cierto decir que el ser y el mundo sólo hacen uno, es tan verdadero decir que difieren y que uno no es lo que el otro. Solamente, como aquí la diferencia no es aún determinada, porque el ser y el no-ser constituyen en el momento inmediato, tal como está en ellos, no puede ser nombrada, ni es sino una pura opinión.

2. No demuestra gran talento ridiculizar la proposición: el ser y el no-ser son una sola y misma cosa, alegando consecuencias absurdas arbitrariamente derivadas. Si el ser, se dice, y el no-ser son idénticos, mi casa, mis bienes, respirar el aire, esta ciudad, el sol, el derecho, el espíritu, Dios son y no son y me es indiferente que sean o no sean. Pero, ante todo, en estos ejemplos se empieza por sustituir al ser y al no-ser, puros y abstractos, fines particulares y cosas que tienen una utilidad para mí, y se pregunta luego si tal cosa que me es útil sea o no sea. De hecho, la filosofía es precisamente la ciencia que debe libertar al hombre de un número infinito de fines y miras particulares y colocarle en un estado de indiferencia tal que le dé lo mismo que sean o no estos fines. Pero, en general, cuando se trata de un contenido, se le liga a otras existencias, a otros fines, etc., que se presupone como teniendo una realidad e importancia, y de esta presuposición se hace depender la cuestión de saber si el ser y el no-ser de un contenido determinado es o no la misma cosa. Se sustituye así una diferencia concreta a la abstracta del ser y el no-ser. Pero hay aquí, además, fines esenciales, existencias e ideas absolutas que se colocan simplemente bajo la categoría del ser y el no-ser. Sin embargo, estos objetos concretos son muy otra

cosa que abstracciones, tales como el ser y el no-ser que, precisamente porque son las determinaciones del comienzo, son las más vacías y, por tanto, inadecuadas a la naturaleza de los objetos. El contenido concreto está muy por encima de estas abstracciones y de su oposición. Cuando se sustituye al ser y al no-ser un contenido concreto, se cae en el error habitual al pensamiento irreflexivo, que consiste en representarse otra cosa que aquella de que se habla. Aquí se trata sencillamente del ser y no-ser abstractos.

3. Fácil es decir que no se entiende la unidad del ser y del no-ser. Pero hemos expuesto en los párrafos que preceden la noción de esta unidad, y esta unidad no es sino esta noción. Entenderla no es sino entender esta última. Pero por entender se comprende algo más que aprehender la noción propiamente dicha. Lo que se quiere es una conciencia más variada y rica, una representación, de modo que se tenga dispuesta tal noción como un caso concreto en que el pensamiento pueda fijarse completamente en sus operaciones ordinarias. Si la impotencia de aprehender la noción procede de falta de hábito de moverse en el pensamiento abstracto, puro de toda mezcla sensible, y de aprehender las proposiciones especulativas, todo lo que se podrá decir en este punto es que el conocimiento filosófico es completamente diferente del modo de conocer a que se está habituado en la vida ordinaria, como difiere también del que domina en las otras ciencias. Si por no aprehender la noción se entiende simplemente que no se puede representar la unidad del ser y del no-ser, esto es tan poco exacto que cualquiera puede, por el contrario, tener un número infinito de estas representaciones. Y si no se tiene tal representación, es que no se sabe volver a hallar la noción que está ante sí en una de estas representaciones y ver en ella un ejemplo de esta unidad. El ejemplo de esta unidad que primero se presenta es el *devenir*. Cualquiera tiene de él una representación, y se concederá que es una sola y misma y además que, analizándola, se halla en ella la determinación del ser y también la de su contrario el no-ser; se concederá, en fin, que estas dos determinaciones están reunidas en una sola y misma representación, de tal suerte,

que el devenir es la unidad del ser y del no-ser. El otro ejemplo que se acerca al devenir, es el comienzo. La cosa no está aun en su comienzo; sin embargo, éste tampoco es la simple nada de la cosa, sino que contiene también su ser. El comienzo es también un devenir, pero un devenir en que se halla expresada una relación con el desenvolvimiento ulterior.—Para acomodarse a la marcha ordinaria de las ciencias, la lógica podría empezar por la representación del pensamiento puro del comienzo, y, por lo tanto, del comienzo como tal. Y, analizándole, se dejaría uno persuadir fácilmente de que el ser y el no-ser se hallan individualmente unidos en un solo y mismo término.

4. Pero hay que observar también que hay razón para extrañarse de expresiones tales como: *el ser y el no-ser son una sola y misma cosa*; o bien: *la unidad del ser y del no-ser*; como de otras unidades semejantes, la del sujeto y el objeto, etc. Lo que hay de inexacto y equívoco en estas expresiones procede de que se pone de relieve la unidad y que está también la diferencia, puesto que se tiene el ser y el no-ser, cuya unidad se pone; pero esta diferencia no es allí, al mismo tiempo, enunciada y constada y parece que se hace abstracción de ella y que no es pensada. El hecho es que una determinación especulativa no puede ser exactamente expresada bajo la forma de proposición. En estas determinaciones hay que aprehender en la unidad la diferencia que es en ella puesta y contenida. El devenir es la verdadera expresión del resultado del ser y del no-ser, en cuanto es su unidad, y no es solamente su unidad, sino la unidad que es esencialmente movimiento, es decir, la unidad que no constituye una relación puramente inmóvil consigo misma, sino que, por la diferencia del ser y del no-ser que está en ella, se niega ella misma dentro de sí misma.—Por el contrario, la *existencia* es esta unidad o el devenir bajo esta forma de unidad. Esto hace a la existencia exclusiva y finita. La oposición es aquí como si hubiera desaparecido. No está contenida sino virtualmente en la unidad, pero no es puesta en ella.

5. Enfrente de la proposición: *el ser pasa al no-ser y el no-ser al ser*, proposición que expresa el devenir, se

tiene la proposición: *nada puede venir de nada, algo no puede venir sino de algo*, que expresa la eternidad de la materia y que es el fundamento del panteísmo. Los antiguos han hecho esta reflexión muy sencilla, que esta última proposición suprime el devenir. En efecto, si se admite, lo que deviene y aquello de que deviene, serán una sola y misma cosa. Esta proposición no está fundada sino sobre la identidad abstracta del entendimiento. Y debe asombrar verla admitida con entera confianza en nuestros tiempos, sin dudar que sea el fundamento del panteísmo y sin saber que los antiguos determinaron definitivamente su sentido y valor.

Zusatz. El devenir es el primer pensamiento concreto, y, por tanto, la primera noción; mientras que el ser y la nada son abstracciones vacías. Cuando se habla de la noción del ser, se quiere decir que esta noción consiste en el devenir, porque, en cuanto ser es el no-ser vacío. Así tenemos en el ser el no-ser y en el no-ser el ser. Pero este ser que permanece en sí mismo en el no-ser, es el devenir. No se debe eliminar la diferencia en la unidad del devenir, porque sin ella se volvería al ser abstracto. El devenir es la posición de lo que es el ser en su verdad.

Se oye a veces afirmar que el ser es opuesto al pensamiento. Habría que preguntar, ante todo: ¿qué se entiende por ser? Si tomamos el ser tal como le determina la reflexión, todo lo que podemos decir de él es que es el elemento absolutamente idéntico y afirmativo. Si consideramos ahora el pensamiento, veremos que también es al menos absolutamente idéntico a sí mismo. Así la misma determinación es propia al ser y al pensamiento. No se debe, sin embargo, considerar esta identidad del ser y del pensamiento como una identidad concreta, y así no se debe decir: la piedra, en cuanto es, es idéntica al hombre dotado de pensamiento. Un momento concreto es algo que difiere completamente de la determinación abstracta como tal. Pero hablando del ser, no se puede tratar de nada concreto, porque es la abstracción absoluta. De donde se ve también cómo la cuestión referente al ser de Dios, que es lo que hay más concreto, no puede ofrecer sino un nimio interés.

El devenir, por ser el primer momento concreto, es

también la primera determinación verdadera del pensamiento. En la historia de la filosofía es el sistema de Heráclito el que corresponde a este grado de la idea lógica. Diciendo que todo se desliza (*πανταπεί*). Heráclito pone como determinación fundamental de todo lo que existe el devenir, mientras que los Eléatas, como antes hemos observado, habían concebido el ser, el ser fijo y sin *processus*, como constituyendo sólo lo verdadero. Relativamente al principio de los Eléatas, Heráclito añade que el ser no es, como tampoco el no-ser (*οὐδὲν μᾶλλον το ὄν τον μή ὄντος ἔστι*), proposición en que se enuncia la negación del ser abstracto y su identidad en el devenir con el no-ser que tampoco puede permanecer en su estado de abstracción.—Tenemos aquí también un ejemplo de la verdadera refutación de un sistema filosófico por otro, refutación que consiste precisamente en mostrar cómo el principio del sistema refutado se halla envuelto en su dialéctica y cómo se la hace, por decirlo así, descender al papel de un momento ideal, de una forma más alta y concreta de la idea.—Pero hay que decir que el devenir en y para sí es él mismo una determinación muy pobre y que debe desarrollarse para completarse y entrar más profundamente en su naturaleza. Una determinación tal más profunda del devenir la tenemos, por ejemplo, en la vida. La vida es un devenir, pero que tampoco agota su noción. Hallamos el devenir bajo una forma más alta en el espíritu, porque éste es también un devenir, pero más intenso y más rico que el simple devenir lógico. Los momentos cuya unidad es el espíritu, no son los simples momentos abstractos del ser y del no-ser, sino el sistema de la idea lógica y de la naturaleza.

b.—Existencia.

LXXXIX. En el devenir el ser, en tanto que no hace sino uno con el no-ser, y el no-ser, en tanto que no hace sino uno con el ser, no hacen sino desaparecer. Por la contradicción que encierra el devenir va a acabar en la unidad en que el ser y el no-ser se hallan absorbidos. Su resultado es, por consiguiente, la existencia.

Ob. Recordaremos aquí, de una vez para todas, lo

que se ha dicho en el § 85 y en la observación adjunta, que hay que atenerse, ante todo, al resultado y que él es el que hay que aprehender en su verdad, porque sólo el resultado puede procurar una base a la marcha y al desarrollo del conocimiento. Cuando se encuentra en un objeto o en una noción una contradicción (y no hay ser en que no se pueda y deba señalar una, es decir, determinaciones opuestas; porque donde no hay contradicción, no hay sino una abstracción del entendimiento que se une violentamente a una de las dos determinaciones y se esfuerza en alejar y ocultar la otra que está implicada en la primera), ¿se acostumbra a concluir que nada es? Así Zenón quiso demostrar que el movimiento no existe porque hay en él una contradicción, y así aquellos antiguos no quisieron admitir el nacimiento y la muerte; dos especies de devenir, porque lo *uno*, es decir, lo absoluto, no podía nacer ni pasar. Esta dialéctica se detiene en el lado negativo del resultado y hace abstracción de lo que se halla en él realmente, de un resultado determinado y que es aquí un puro no-ser, pero un no-ser que contiene el ser y, recíprocamente, un ser que contiene un no-ser.—Así: 1.º la existencia es la unidad del ser y del no-ser en que el momento inmediato de estas determinaciones y, por tanto, en su relación su contradicción ha desaparecido, —una unidad en que no son ya sino como momentos; 2.º, como es la contradicción suprimida, el resultado es bajo forma de unidad que sólo está en relación consigo misma o, si se quiere, es el mismo como ser pero como ser con negación; es el devenir puesto bajo la forma de uno de sus momentos, bajo la forma del ser.

Zusatz. Nuestra representación misma contiene esto: que cuando hay un devenir, sale alguna cosa y que aquél tiene, pues, un resultado. Pero aquí se presenta la cuestión: ¿cómo el devenir llega a no permanecer un simple devenir, sino a tener un resultado? La respuesta se desprende del devenir mismo, tal como le hemos visto producirse. El devenir contiene, en efecto, el ser y el no-ser, de tal modo que uno se cambia en otro y ambos mutuamente se suprimen. El devenir se demuestra así él mismo como un momento absolutamente sin reposo pero

que tampoco puede mantenerse en esta ausencia abstracta de reposo; porque, como el ser y el no-ser desaparecen en el devenir y esta es su noción, éste es ahora él mismo un momento que desaparece; es, por decirlo así, el fuego que se extingue en sí mismo consumiendo su materia. Sin embargo, el resultado de este proceso no es el no-ser vacío, sino el ser idéntico a la negación, lo que llamamos existencia, y esto porque el devenir ha devenido en ella, como indica su significación.

XC. La existencia es el ser con una determinabilidad, que es como determinabilidad inmediata o *que es*: es la *cualidad*. La existencia, en cuanto se refleja sobre sí misma en esta determinabilidad, es el *ser existente*, la *alguna cosa*. Hay que indicar ahora sumariamente las categorías que se desenvuelven en la existencia.

Zusatz. La *cualidad* es, en general, la determinabilidad inmediata, idéntica al ser, a diferencia de la *cantidad* que se debe considerar tras ella y que es también una determinabilidad del ser, pero que ya no es a él inmediatamente idéntica, sino que le es indiferente y exterior. Alguna cosa es lo que es por su cualidad, y, perdiéndola, deja de ser lo que es. Además, la cualidad es sola y esencialmente una categoría de lo finito, y, por tanto, tiene su lugar especial en la naturaleza y en modo alguno en el mundo del espíritu. Por ejemplo, en la naturaleza se debe considerar como cualidades lo que se llama sustancias simples, como el oxígeno, el nitrógeno, etcétera. Por el contrario, en la esfera del espíritu, la cualidad no se produce sino de un modo subordinado y no es en él como si una forma determinada del espíritu se hallase agotada en ella. Si consideramos, por ejemplo, el espíritu subjetivo que es objeto de la psicología, podremos decir sin duda que la significación lógica de lo que se llama carácter, es la cualidad. Pero no se debe entender esto como si el carácter fuese una determinabilidad que penetra enteramente el alma y es inmediatamente idéntica a ella, como ocurre en las sustancias simples de la naturaleza que acabamos de nombrar. Por el contrario, la cualidad se produce como tal de un modo más determinado en el espíritu también cuando éste se halla en un estado enfermizo y de servidumbre.

Esto es lo que ocurre sobre todo en la pasión excitada hasta la locura. Se puede bien decir de un loco cuya conciencia es invadida por la envidia, el miedo, etc., que su conciencia es determinada como cualidad.

XCI. La cualidad, en cuanto determinabilidad que contiene el ser, enfrente de la negación que contiene también, pero que se distingue de ella, es la realidad. La negación que no es ya el no-ser abstracto, sino que es como existencia y como alguna cosa, no es sino una forma en éste: es como otra alguna cosa. La cualidad, puesto que la otra alguna cosa es su propia determinación, pero que, ante todo, se distingue de ella, es el ser para otra cosa — es una extensión de la existencia de alguna cosa —. El ser de la cualidad como tal es, a diferencia de esta relación como otra cosa, el ser en sí.

Zusatz. Lo que está en el fondo de toda determinabilidad, es la negación (*omnis determinatis est negatio*, como dice Spinoza). La opinión irreflexiva considera como simplemente positivas las cosas determinadas y las mantiene como unidas a la forma del ser. Pero nada se acaba con el simple ser, porque, como se ha visto, el ser es el vacío absoluto y, al mismo tiempo, un momento que no se puede fijar. Pero lo que hay de verdadero en esta confusión de la existencia, en cuanto ser determinado, con el ser abstracto, es que en la existencia el momento de la negación está primeramente, por decirlo así, envuelto, porque no se produce libremente y no alcanza su desenvolvimiento completo sino en el ser para sí. — Si ahora consideramos la existencia como una determinabilidad que posee el ser, tendremos en ella lo que se entiende por realidad. Se habla, por ejemplo, de la realidad de un plan o de un proyecto, entendiendo que estas cosas no están ya en el estado interno, subjetivo, sino que han entrado en la existencia. Se puede decir en igual sentido que el cuerpo es la realidad del alma, que el derecho es la realidad de la libertad, o bien, de un modo totalmente general, se pudiera llamar al mundo la realidad de la noción divina. Pero se tiene también el hábito de hablar de la realidad en otro sentido, entendiendo así que una cosa es adecuada a su determinación esencial o a su noción, como cuando se dice: esta es una ocupación

real, o es un hombre real. En estos ejemplos no se trata de una existencia inmediata, exterior, sino más bien del acuerdo de una existencia con su noción. Pero así concebida la realidad no difiere de ese momento de la idea que vamos a conocer como ser para sí.

XCII. β) El ser que se mantuviera como diferenciado de la determinabilidad, como ser en sí, no sería sino el ser abstracto y vacío. En la existencia, la determinabilidad sólo hace uno con el ser y puesta como negación es límite. Por consiguiente, ser otra que ella misma no es un momento indiferente y exterior a la existencia, sino su propio momento. Alguna cosa es por su cualidad ante todo finita y además variable, de suerte que la finidad y la variabilidad son propias a su ser.

Zusatz. En la existencia la negación es aún inmediatamente idéntica al ser, y esta negación es lo que llamamos límite. Alguna cosa es lo que es en su límite y por su límite. No se debe considerar el límite como puramente exterior a la existencia sino más bien como envolviendo a la existencia entera. Cuando se confunde el límite cuantitativo con el cualitativo, se considera el límite como una determinación exterior a la existencia. Aquí sólo se trata del límite cualitativo. Cuando se considera la extensión, las tres yugadas, por ejemplo, de una tierra se tiene un límite cuantitativo. Pero esta tierra es un prado, no es un monte, y éste es su límite cualitativo. — El hombre, si quiere ser realmente, debe existir y limitarse hasta el fin. Aquel que se disgusta demasiado ante lo finito no alcanza realidad alguna, se agita en el mundo de las abstracciones y se consume dentro de sí mismo.

Si consideramos ahora lo que tenemos en el límite, hallaremos que encierra en sí mismo una contradicción y que se produce así como un momento dialéctico. El límite, en efecto, constituye, de una parte, la realidad de la existencia, y, de otra, es su negación. Pero en cuanto negación de alguna cosa no es el no-ser abstracto en general, sino un no-ser que es, o lo que llamamos lo otro. En la alguna cosa nos es dado también lo otro y sabemos que tenemos, no solamente la alguna cosa, sino lo otro

también. Sin embargo, lo otro no es así constituido sino porque podemos pensar la alguna cosa sin él; pero la alguna cosa es en sí lo otro que sí misma y el límite de alguna cosa deviene un límite objetivo en lo otro. Si ahora consideramos su diferencia, hallaremos que la alguna cosa y lo otro son una sola y misma cosa. También expresaban esta identidad los latinos cuando designaban estos dos términos por *aliud-aliud*. Lo otro que está en presencia de alguna cosa, es el mismo alguna cosa; lo que expresamos diciendo otra cosa; y, por su parte, la primera cosa al estar enfrente de otra, es también otra. Cuando decimos otra cosa, nos representamos primero la cosa como sí, considerada en sí misma, no fuere sino alguna cosa y como si la determinación de lo otro la fuera agregada de fuera. Así, por ejemplo, nos representamos la luna, que es otra cosa que el sol, como pudiendo existir muy bien aun cuando el sol no existiera. Pero de hecho la luz no tiene (en cuanto alguna cosa) su otro en sí misma y esto es lo que se llama su finidad. Platón dice: Dios ha compuesto el mundo de la naturaleza de lo uno y de lo otro (τὸν εἰσέπον). Uniendo estas dos naturalezas ha formado una tercera que contiene a ambas.—Aquí se halla enunciada la naturaleza de lo finito. En cuanto alguna cosa, lo finito no es indiferente respecto de lo otro, sino que es en sí lo otro que sí mismo, y, por tanto, cambia. En el cambio se manifiesta la contradicción interna inherente a la existencia y que la estimula a ir más allá de sí misma. La existencia aparece primeramente a la representación como un término puramente positivo y que permanece inmóvil dentro de sus límites. Se sabe bien que todo ser infinito (y la existencia lo es), está sometido al cambio. Solamente que esta mutabilidad de la existencia se aparece a la representación como una simple posibilidad cuya realización no tiene su fundamento en la existencia misma. Pero, en realidad, si la existencia cambia, es que el cambio está contenido en su noción y el cambio no es sino la manifestación de lo que es virtualmente la existencia. El ser vivo muere por la sencilla razón de que en cuanto vivo, tiene en sí mismo el germen de la muerte.

XCIII. La alguna cosa es alguna cosa de otro, pero

éste es, análogamente, alguna cosa y, por tanto, es también alguna cosa de otro y así hasta lo infinito.

XCIV. Es la falsa o negativa infinidad en cuanto no contiene sino la negación de lo finito, el cual se reproduce sin cesar y, por consiguiente, no es en modo alguno suprimido o, lo que viene a ser igual, esta infinidad expresa que lo finito debe ser suprimido, pero no le suprime. El progreso indefinido se limita a repetir la contradicción que contiene lo finito, a saber, que lo finito es tanto alguna cosa como su contrario y que es la alternativa incesante y recíproca de estas determinaciones.

Zusatz. Cuando se deja subsistir uno fuera de otro los momentos de la existencia la alguna cosa y lo otro, se tiene esto: la alguna cosa deviene lo otro y éste es también alguna cosa y en cuanto tal se cambia a su vez y así hasta lo infinito. Pero este progreso indefinido no es el verdadero infinito, el cual consiste más bien en permanecer en sí mismo en su contrario, o, si se le enumera bajo forma de proceso en alcanzarse a sí mismo en su contrario. Es de la mayor importancia aprehender bien la noción de la verdadera infinidad y no detenerse en la falsa infinidad del progreso indefinido. Cuando se habla de la infinidad del espacio y del tiempo, se acostumbra a pararse en el progreso indefinido. Se dice, por ejemplo, tal tiempo, el presente y se va luego adelante y atrás más allá de este límite. Lo mismo ocurre respecto del espacio sobre cuya infinidad los astrónomos de talento inventivo nos prodigan una porción de declamaciones huecas. Se suele añadir que el pensamiento debe sucumbir considerando una infinidad tal. Esta observación es verdadera. Pero lo es porque dejamos de ir adelante en la contemplación de este objeto, no a causa de su sublimidad, sino por fastidio. Es enojoso, en efecto, sumirse en la contemplación de ese progreso infinito que no hace sino reproducir sin cesar la misma cosa. Se fija un límite, después se le franquea; luego se fija otro, y así hasta lo infinito. Aquí no se tiene más que una alternativa superficial de términos que no salen de lo finito. Cuando se imagina que entrando en esta infinidad se ha libertado el espíritu de lo finito, no se consigue más libertad que

la de la huida. Pero quien huye no es libre, porque huyendo es siempre condicionado por aquel de quien huye. Se podrá añadir con razón, que no se puede alcanzar lo infinito; mas esto procede de que se quiere que lo infinito no sea sino algo abstractamente negativo. Pero la filosofía no se ocupa en estos objetos vacíos que retroceden indefinidamente ante el pensamiento. Lo que constituye su objeto es siempre el ser concreto y absolutamente presente. Se ha puesto también el problema filosófico en esta forma: ¿cómo lo infinito se ha decidido a salir de sí mismo? A esta cuestión que presupone una oposición inconciliable de lo infinito y de lo finito, no hay que contestar sino que esta oposición carece de verdad, y que en realidad lo infinito sale y no sale eternamente de sí mismo.—Además, cuando decimos que lo infinito es lo no finito, enunciamos una proposición que contiene en el fondo lo verdadero en este punto, porque lo no finito, por cuanto lo finito es él mismo el primer ser negativo, es la negación de la negación, la negación idéntica consigo misma y, por tanto, la verdadera afirmación.

La infinidad de la reflexión de que aquí se trata no es sino un esfuerzo para alcanzar la verdadera infinidad, un intermediario desgraciado. Este punto de vista es, en general, el que la filosofía ha adoptado en estos últimos tiempos en Alemania. Aquí lo finito debe solamente ser suprimido y lo infinito no sólo debe ser un ser negativo, sino también positivo. Hay en este *deber ser* la impotencia de aquel que reconoce que un objeto es racional y legítimo y que confiesa al par que no le puede alcanzar. Relativamente a la moral, la filosofía de Kant y la de Fichte no han ido más allá del punto de vista de lo que debe ser. Acercarse indefinidamente a las leyes de la razón es el límite extremo a que se ha llegado. Se ha fundado también sobre este postulado la inmortalidad del alma.

XCV. γ) Lo que se halla en realidad en esta relación es que la alguna cosa deviene otra cosa y que la otra cosa deviene otra cosa. Alguna cosa está en relación con un contrario que lo es ya respecto de sí mismo; de tal suerte, que el término a que se pasa es completamente

el mismo que el que pasa, no teniendo ambos términos sino una sola y misma determinación y ninguna otra, a saber, la de ser otra cosa, de tal modo que la alguna cosa, pasando a su contrario no hace sino pasar a sí misma. Y esta relación que consiste en pasar a su contrario y, pasando a su contrario, no pasar sino a sí mismo, es la que constituye la verdadera infinidad. O bien, considerando esta relación negativamente, se puede decir que lo que cambia es lo otro que deviene lo otro de lo otro. Así se halla llevado el ser, pero el ser como negación de la negación, es decir, el *ser para sí*.

Or. El dualismo, que hace insuperable la oposición de lo finito y de lo infinito, no observa que según esto lo infinito no será sino uno de ambos lados, un término particular y lo finito otro. Pero un infinito que sólo es un ser particular, que sólo es al lado de lo finito y que por esto, tiene en lo finito su límite, no es lo que debe ser, no es infinito, sino finito.—En una relación en que se coloca lo finito de un lado y lo infinito de otro se concede a aquél igual importancia e independencia que a éste; se hace de lo finito un ser absoluto que, en este dualismo, se basta a sí propio. Se teme que, si lo infinito toca a lo finito, se anule. Así no debe tocarle y es preciso que estén separados por un puente, por un abismo infranqueable. La doctrina que pretende elevarse por encima de toda metafísica manteniendo esta separación no hace en el fondo sino moverse en la esfera del entendimiento más ordinario. Le ocurre precisamente lo que acaece en el progreso indefinido. Se concede primero que lo infinito no es en y para sí, que no posee una realidad independiente, que no es el ser absoluto sino un ser que pasa, y después se olvida todo y se coloca lo finito enfrente de lo infinito, separándole absolutamente de él y representándole como subsistente por sí mismo y libre de toda limitación.—Así el pensamiento que cree elevarse así al infinito, llega a un resultado opuesto al que esperaba, a un infinito que no es sino lo finito, y, en cuanto a lo finito, que cree haber dejado tras sí, no deja de reproducirle y de hacer de él un ser absoluto.

Considerando de este modo lo que hay de falso en la manera cómo el entendimiento concibe la relación de lo finito y lo infinito (se podrá útilmente consultar lo que

dice sobre este punto Platón en el *Philebo*), se será fácilmente llevado a expresar esta relación por las proposiciones: *lo finito y lo infinito sólo hacen uno; lo verdadero, la infinitud verdadera es la unidad de lo finito y lo infinito*. Lo que hemos hecho observar relativamente a la unidad del ser y del no-ser, se aplica igualmente a estas proposiciones, que si, de un lado, contienen un pensamiento verdadero, son, de otro, inexactas y equívocas. Se les podrá luego reprochar el limitar lo infinito, de hacerle finito. Porque lo finito aparece como si subsistiese aún y no está expresamente marcado como suprimido.—Además se podrá hacer observar que si lo finito, siendo puesto como no haciendo sino uno con lo infinito, no puede permanecer tal como es fuera de esta unidad, y es preciso que su naturaleza sea al menos modificada (semejante al álcali que combinándose con un ácido pierde sus propiedades), lo infinito también deberá sufrir la misma suerte y en su negación se hallará también anulado por su contrario. Esto es, en efecto, lo que ocurre al infinito abstracto y exclusivo del entendimiento. Pero el verdadero infinito no hace lo que el ácido exclusivo, porque conserva su naturaleza. La negación de la negación no es una neutralización, pero lo infinito es la verdadera afirmación y sólo lo finito es suprimido.

Con el *ser para sí* se produce la determinación de la *idealidad*. La existencia considerada primero solamente según su ser o su afirmación, tiene una realidad (§ 91), y, por consiguiente, la finidad también es primero determinada como teniendo una realidad. Pero es más bien su idealidad la que constituye la verdad de lo finito. Por esta razón lo infinito del entendimiento, que no estando colocado sino al lado de lo finito es él mismo uno de los dos términos finitos, es un falso infinito, un momento de lo infinito verdadero. Esta idealidad de lo finito es el principio fundamental de la filosofía, y toda verdadera filosofía es, por consiguiente, un idealismo. Lo que importa en este punto es no confundir lo infinito con el ser particular y finito. Por esta razón hemos insistido aquí sobre esta diferencia de que depende la noción fundamental de la filosofía, lo infinito verdadero. Y esta diferencia surge de las consideraciones que acabamos de exponer en este párrafo, bien sencillas y quizá, por lo

mismo, desapercibidas, mas no por eso menos irrefutables.

c.—*El ser para sí.*

XCVI. a) El *ser para sí*, en cuanto constituye una relación con él mismo, es un ser inmediato y en cuanto constituye una relación negativa consigo mismo es el *ser para sí determinado, lo uno*, el ser en sí mismo sin diferencia y que por lo tanto aleja de él a su contrario.

Zusatz. El ser para sí es la cualidad acabada y contiene como tal el *ser* y la *existencia* como sus momentos ideales. En cuanto ser, el ser para sí es la relación simple consigo misma, y en cuanto existencia, el ser determinado. Esta determinabilidad no es ya la finita de alguna cosa en su diferencia con lo otro, sino la determinabilidad infinita que encierra en sí la diferencia como suprimida.

El ejemplo más cercano al ser para sí le tenemos en el yo. Nos sabemos, en tanto que existimos, a la vez como diferentes de otros seres existentes y como en relación con ellos. Pero sabemos además que esta circunscripción de la existencia va a concentrarse en la forma simple del ser para sí. Cuando decimos yo, expresamos una relación infinita y al mismo tiempo negativa con nosotros mismos. Se puede decir que si el hombre se distingue del animal y, por tanto, de la naturaleza en general, es porque se sabe como yo, lo cual quiere también decir que las cosas de la naturaleza no alcanzan al ser para sí, sino que encerradas en la existencia son solamente para otra cosa.—Ahora hay que concebir también el ser para sí en general como *idealidad*, mientras que la existencia ha sido designada precedentemente con el nombre de *realidad*. En general, se considera la idealidad y la realidad como dos determinaciones colocadas con igual independencia una enfrente de otra y se dice, según esta manera de concebirlas, que fuera de la realidad hay también una idealidad. Sin embargo, la idealidad no es algo que existe fuera y al lado de la realidad, sino que su noción consiste expresamente en ser la verdad de la realidad, lo cual quiere decir que esta se produce ella misma como idealidad poniendo lo que es en sí. No se debe, por consiguiente, imaginar que se ha

dado a la idealidad lo que le es propio cuando se concede simplemente que la realidad no es el todo y que hay que reconocer que hay fuera de la realidad también una idealidad. Una idealidad tal que estuviera al lado o aún que se mantuviera constantemente por encima de la realidad, no sería sino una palabra huera. La idealidad no tiene contenido sino siendo el contenido de alguna cosa. Y esta cosa no es esto o aquello indeterminado, sino la existencia determinada como realidad, existencia que, considerada en sí misma y fijada en sus límites, no tiene verdad. En cierto sentido, se ha representado con razón la diferencia de la naturaleza y del espíritu de modo que la determinación fundamental de la primera sería la realidad, mientras que la idealidad constituiría la determinación fundamental de la segunda. Sólomente que la naturaleza no es una esfera fija, acabada, que existe para sí y que podría existir sin el espíritu, sino que, por el contrario, es en el espíritu donde alcanza su fin y su verdad; y, a su vez, y precisamente por este razón, el espíritu no es una esfera abstracta colocada más allá de la naturaleza, sino que no es espíritu verdadero ni se afirma como tal sino en tanto que contiene y absorbe en él la naturaleza. Debemos recordar a este propósito la doble significación de nuestra palabra alemana *aufheben*. Quiere decir ante todo suprimir, negar, y en este sentido decimos que una ley ha sido suprimida. Pero la entendemos también en el sentido de *aufbewahren*, conservar, y así decimos que una cosa ha sido bien conservada. No se debe considerar este uso que el lenguaje hace de esta palabra en un doble sentido, positivo y negativo como un hecho accidental, ni tampoco reprochárselo como si originase confusión; hay, por el contrario, que reconocer el espíritu especulativo de nuestro idioma que se eleva por encima de las divisiones y abstracciones del entendimiento.

XCVII. β) La relación de un término negativo consigo mismo es negativa, y, por lo tanto, implica la diferenciación de lo uno consigo mismo, la repulsión de lo uno, es decir, *muchos unos*. Por la inmediatez del ser para sí determinado hay en éstos muchos unos un momento inmediato, lo que hace que su repulsión sea una repulsión o exclusión recíproca.

Zusatz. Cuando se habla de lo uno se presenta ordinariamente a la inteligencia el pensamiento de *varios*. aquí surge la cuestión: ¿de dónde procede lo *vario*? La representación no tiene respuesta para esta cuestión, porque considera lo vario como existiendo de un modo inmediato y que lo uno sólo tiene valor entre varios. Por el contrario, según la noción lo uno es la presuposición de varios y el pensamiento de lo uno implica que lo uno se pone él mismo como vario. En efecto, lo uno que es para sí no es como tal un término que, a ejemplo del ser, sea sin relación, sino que implica una relación lo mismo que la existencia. Solamente no está en relación como la *alguna cosa* con lo otro, sino que, en cuanto unidad de alguna cosa y lo otro, constituye una relación consigo mismo y una relación negativa. Lo uno se produce así como en término que entra en conflicto consigo mismo y que se rechaza a sí mismo, y lo que pone rechazándose así es lo vario. Podemos designar este lado del *processus* del ser para sí por la expresión figurada *repulsión*. No se habla de repulsión sino considerando la materia, y se entiende por eso precisamente que la materia, en cuanto múltiple, obra en cada uno de sus unos como excluyendo a los demás. No se debe, por lo demás, concebir este proceso de repulsión como si lo uno fuese el elemento que rechaza y lo vario fuesen los elementos rechazados; porque, como acabamos de observar, es más bien lo uno lo que se excluye el mismo de sí mismo y se pone como vario. Pero cada uno de estos unos es el mismo uno, y en cuanto se conduce como tal, la repulsión de todos los unos se cambia en su contraria en la *atracción*.

XCVIII. γ) Pero en lo *vario* uno es lo que es otro. Todo uno es uno, o bien uno de los muchos. Todos los unos son, pues, una sola y misma cosa. En otros términos: la repulsión considerada en sí misma en cuanto relación negativa de los diferentes unos, contiene también necesariamente su relación recíproca, y como aquellos con los cuales lo uno, rechazándolos, se pone en relación son unos, poniéndose en relación con ellos, se pone en relación consigo mismo. Por consiguiente, la repulsión es también esencialmente atracción y lo uno negativo o el ser para sí se halla así suprimido. La determinabilidad

cualitativa que alcanza en lo uno su más alta determinación, pasa así como suprimida a una nueva determinabilidad, es decir, al ser en cuanto cantidad.

Ob. En este punto de vista en que lo absoluto es determinado como ser para sí, como uno y como vario, se coloca la filosofía atomística. Como fuerza fundamental toma la repulsión, que es uno de los momentos de la noción de lo uno. En cuanto a la atracción, no se inquieta por ella y deja a la casualidad, es decir, a un principio irracional el cuidado de reunir los átomos. En cuanto se fija lo uno como uno, se está obligado a considerar la unión de los unos como un hecho puramente exterior.—El vacío, que es el otro principio opuesto a los átomos, es la negación misma que se representa como no-ser inmediato entre los átomos.—La nueva atomística y la física con ella, admiten siempre este principio, si no es que al átomo han sustituido las partículas o las moléculas. Se han acercado así a la representación sensible, pero han abandonado la determinación racional.—Además, colocando la fuerza atractiva al lado de la repulsiva, se ha completado la oposición y se ha ido más lejos en el conocimiento de estas fuerzas de la naturaleza, como se les llama. Pero habría que hacer su relación, que hace a su naturaleza concreta y verdadera, de la confusión y oscuridad que la rodean y que Kant ha dejado también subsistir en sus *Principios metafísicos de una ciencia de la naturaleza* (*Metaphysischen Anfangsgründe der Wissenschaft der Natur*). En la esfera política es donde, en nuestros días, el punto de vista atomístico desempeña un papel más importante que en las ciencias físicas. Según este punto de vista, las voluntades individuales constituyen el principio fundamental del Estado; lo que atrae a los individuos son los intereses y necesidades particulares y lo universal, el Estado sólo se funda en la relación exterior de una convención.

Zusatz. La filosofía atomística forma su grado esencial en el desenvolvimiento histórico de la idea y su principio es, en general, el ser para sí bajo la forma múltiple. A esos físicos que hoy honran tanto la atomística, y que no quieren oír hablar de metafísica, hay que recordar que abrazando el atomismo no se alejan de la metafísica:

ni desvían la naturaleza del pensamiento, porque el átomo es también un pensamiento y, por tanto, la concepción de la materia como compuesta de átomos, es una concepción metafísica. Newton ha aconsejado, es cierto, a la física que se guarde de la metafísica, pero hay que decir, en honor suyo, que él mismo no siguió este consejo. El puro físico no es, en efecto, sino el animal, porque éste no piensa, mientras que el hombre, que es un ser pensante, ha nacido metafísico. Hay que mirar tan sólo si la metafísica que se emplea es la verdadera y si, sobre todo, en vez de la idea concreta lógica no se tiene sino determinaciones exclusivas, el entendimiento inmovilizado, que devienen el fundamento de nuestra actividad práctica o teórica. Este reproche hay que dirigir al atomismo. Consideraban los antiguos atomistas (y esto ocurre generalmente hoy) toda cosa como múltiple y era el azar, pues él era el que debía reunir los átomos agitados en el vacío. Pero la relación de los unos no es, en manera alguna, una relación accidental, sino que, como se ha visto, se funda en su naturaleza. A Kant corresponde el mérito de haber completado la concepción de la materia considerándola como la unidad de la repulsión y de la atracción. Lo que hay aquí de cierto, es que hay que considerar la atracción como el otro momento que está contenido en la noción del ser para sí y que así es un elemento integrante de la materia, tanto como la repulsión. Pero el defecto, que presenta esta construcción de la materia que se llama dinámica, es que se toma la repulsión y la atracción como un postulado, y no se les deduce cuando esta deducción debiera explicar el cómo y el por qué de su unidad gratuitamente admitida. Además, Kant ha enseñado expresamente que no hay materia en sí misma, y después de haber dotado, si se puede decir así, a la materia de estas dos fuerzas, ha enseñado también que se debe tener su unidad exclusivamente en ellas. Esta dinámica pura han adoptado, durante cierto tiempo, los físicos alemanes, lo que ha hecho que, en nuestros días, los más se hayan encontrado de nuevo dispuestos a volver al punto de vista atomístico y, contra la opinión de Köstner, su colega de feliz memoria, a considerar la materia como compuesta de elementos infinitamente pequeños, llama-

dos átomos, que deben ser puestos en relación por el juego de las fuerzas atractiva y repulsiva o aun de otra fuerza cualquiera más. La ausencia de pensamiento que se descubre en esta metafísica, debería hacerla mirar con precaución.

Zusatz II. La transición de la cualidad a la cantidad que se acaba de señalar en el párrafo anterior, no se encuentra en nuestra conciencia ordinaria. Para ésta la cualidad y la cantidad son dos determinaciones independientes colocadas una al lado de otra, y así se dice que las cosas no son solamente determinadas cualitativamente, sino también cuantitativamente. ¿De dónde vienen estas determinaciones y cómo se conducen una respecto a otra? Cuestión es ésta en que nadie se ocupa. Pero la cantidad no es sino la cualidad suprimida y la dialéctica de la cualidad, se acaba de considerar que realiza esta supresión. Hemos tenido, ante todo, el ser y hemos visto al devenir producirse como su verdad. El devenir ha constituido la transición a la existencia, cuya verdad hemos reconocido en el cambio. Pero éste se ha producido en su resultado como ser para sí que se libera de la relación con lo otro y de la transición a éste; al cual ser para sí hemos visto suprimirse el mismo en los dos lados de su *processus*, la repulsión y la atracción y suprimir así la cualidad en general, la cualidad en la totalidad de sus momentos. Pero esta cualidad suprimida no es ni el no-ser abstracto ni el ser también completamente abstracto e indeterminado, sino el ser indiferente respecto a la determinabilidad, y este ser es el que se nos presenta como cantidad, aun en nuestra representación ordinaria. Según este modo de considerar las cosas, las miramos primero bajo el punto de vista de su cualidad que concebimos como una determinabilidad idéntica con el ser de la cosa. Si consideramos luego la cantidad, vemos al punto ante nuestra inteligencia la representación de una determinabilidad indiferente, exterior, de modo que una cosa, aunque su cantidad cambie y devenga más grande o más pequeña, permanece, sin embargo, lo que es.

B

CANTIDAD

a.—Cantidad pura.

XCIX. La cantidad es el ser puro en que la determinabilidad no es ya puesta como no haciendo sino uno con el ser mismo, sino como suprimida o como indiferente.

1) La palabra *magnitud* no expresa de una manera adecuada la cantidad en cuanto designa principalmente la cantidad determinada.

2) Las matemáticas definen ordinariamente la magnitud, lo que puede ser aumentado o disminuido. Aunque esta definición es defectuosa porque contiene lo definido, la determinación de la magnitud está en ella, sin embargo, enunciada como variable e indiferente de tal modo que, pese a su cambio, al aumentar en extensión o en intensidad, tal cosa, la casa por ejemplo, o el color rojo no deja de ser una casa o el color rojo.

3) *Lo absoluto es la cantidad pura.* Es este un punto de vista al que se llega en general cuando se coloca lo absoluto en la materia, y se representa a ésta como poseyendo la forma, pero al mismo tiempo como indiferente a toda determinación. La cantidad es también la determinación fundamental de lo absoluto cuando se concibe a éste como indiferencia absoluta y como no teniendo sino diferencias cuantitativas.—El tiempo, el espacio puros, pueden también ser tomados como ejemplos de la cantidad, si en la realidad no se les considera sino en su diferencia.

Zusatz. La definición ordinaria que los matemáticos dan de la magnitud, a saber: qué es lo que puede ser aumentado o disminuido, parece a primera vista más clara y admisible que la determinación de la noción que contiene al anterior párrafo. Pero mirando más despacio, se ve que contiene bajo forma de suposición y de representación lo que se ha producido como noción de la cantidad en la vía del desenvolvimiento lógico. Cuando se dice, en efecto, de la magnitud que su noción consiste en poder ser aumentada o disminuida, se quiere decir precisamente que la magnitud (o mejor, la cantidad), está, a diferencia de la cualidad, constituida de modo que la cosa determinada es indiferente respecto a su cambio. Por lo que concierne a la falta indicada de la definición ordinaria de la cualidad, consiste más exactamente en que aumentar o disminuir quiere decir precisamente determinar diferentemente la magnitud. Según esto, la cantidad no será, ante todo, sino una cosa variable en general. Pero la cualidad también es variable y, por tanto, aumentar o disminuir expresa la diferencia de la cualidad y de la cantidad que hemos mostrado y que implica que, por cualquier lado que se cambie la determinación de la magnitud, la cosa permanece lo que es.—Lugar este es también de observar que no son objeto de la filosofía definiciones exactas y mucho menos plausibles, es decir, definiciones cuya justicia aparezca de un modo inmediato a la conciencia representativa, sino más bien demostradas, es decir, definiciones cuyo contenido no es simplemente dado y que se halla ante sí, sino fundado en el libre pensamiento y que, por lo tanto, tiene su fundamento en sí mismo. Esta consideración se aplica al caso actual en el sentido de que sean cualesquiera la justicia y la claridad inmediatas que pueda presentar la definición de la cantidad que dan ordinariamente los matemáticos, no se habrá satisfecho así la necesidad de saber hasta qué punto este pensamiento particular halla su fundamento en el pensamiento universal y justifica así su necesidad. Lo cual nos lleva a la otra consideración, que cuando la cantidad es recibida inmediatamente de la representación y no es mediatizada por el pensamiento, se exagera muy fácilmente su valor y se va más allá de sus límites, tanto que

se llega a hacer de ella una categoría absoluta. Esto es lo que de hecho ocurre cuando no se quiere reconocer como ciencias *exactas* sino a aquellas cuyo objeto puede ser sometido al cálculo matemático. Aquí se ve producirse de nuevo esa falsa metafísica de que antes se ha tratado (§ 98, *Zusatz*), que coloca las determinaciones exclusivas y abstractas del entendimiento en lugar de la idea concreta. Triste sería nuestro saber si debiésemos renunciar a un conocimiento exacto de objetos tales como la libertad, el derecho, la moralidad y aun de Dios, por la razón de que no se les puede medir y calcular o expresarles por una fórmula matemática, o si debiésemos contentarnos con una representación indeterminada de estos objetos y dejar al arbitrio de cada cual entender como quisiera su naturaleza especial y determinada. Se ve a primera vista las lamentables consecuencias de tal doctrina en la práctica. Por lo demás, mirando de cerca, se descubre que el punto de vista exclusivamente matemático en que se identifica la cantidad, esta esfera determinada de la idea lógica con la idea lógica misma, es el punto de vista del materialismo, ése del cual hallamos también una completa confirmación en la historia de la conciencia científica y notablemente en la historia de la ciencia en Francia desde mediados del pasado siglo. El momento abstracto de la materia es precisamente éste. La forma está en él pero sólo como determinación indiferente y exterior.—Sin embargo, se comprendería mal estas observaciones si se creyese que queríamos disminuir así la importancia de las matemáticas o que al designar la determinación cuantitativa como puramente exterior e indiferente, habíamos querido halagar a las inteligencias perezosas y superficiales y que nuestro pensamiento era que se puede prescindir de las determinaciones cuantitativas o, al menos, no tomarlas muy en serio. La cantidad es un grado de la idea y como tal desempeña un papel primero como categoría lógica y luego también en el mundo objetivo, en el mundo de la naturaleza y en el del espíritu. Pero se puede también ver que las determinaciones cuantitativas no tienen igual importancia en las cosas del mundo de la naturaleza y en el del espíritu. En la naturaleza en que la idea aparece como otra que ella misma y como exterior a sí

misma, la cantidad tiene precisamente por esta razón mayor importancia que en el mundo del espíritu, en ese mundo de la vida interna y libre (*freier-Innerlichkeit*). Consideramos, es cierto, el contenido del espíritu bajo el punto de vista de la cantidad; pero es claro que cuando consideramos a Dios como Trinidad, el número tres *Ejem.* dista de tener aquí la misma importancia que en las tres dimensiones del espacio, por ejemplo, o en los tres lados de un triángulo cuya determinación esencial está en ser una superficie determinada por tres lados. En los límites de la naturaleza misma las determinaciones cuantitativas no tienen doquiera la misma importancia. La tienen mayor en la naturaleza inorgánica que en la orgánica y en los límites de aquélla, la tienen menor en la química, y en la física propiamente dicha que en la mecánica, en que no se puede dar un paso sin su auxilio, lo cual ha dado a las matemáticas el nombre de ciencias exactas por excelencia y traído, como se ha hecho observar el acuerdo del punto de vista materialista y del exclusivamente matemático. — Para resumir lo que precede, diremos que se debe considerar como uno de los más lamentables errores querer referir, como se hace ordinariamente, todas las diferencias a determinabilidades puramente cuantitativas. Sin duda el espíritu es más que la naturaleza, el animal más que la planta; pero se sabrá muy poco de estos seres y de su diferencia si, en vez de aprehender su determinabilidad especial, y ante todo aquí su determinabilidad cualitativa, se hace alto en este más y este menos.

C. La cantidad, puesta por la atracción, es, primero, en su relación inmediata consigo misma, o en la determinación de igualdad consigo misma, cantidad continua y como contiene, de otro lado, la determinación de lo uno, es cantidad directa. Pero la cantidad continua es también directa porque es simplemente la continuidad de muchos. Esta cantidad así continua, está continuidad de muchos es, en cuanto identidad de muchos unos, la unidad.

1) Por consiguiente, la magnitud continua y la discreta no deben ser consideradas como dos especies de magnitudes de tal modo que la determinación de una no convenga a la otra, sino que su diferencia se debe con-

siderar de modo que en ellas se tenga el mismo todo, puesto una vez bajo una de sus determinaciones y otra vez bajo otra.—2) La antinomia del espacio, del tiempo o de la materia relativamente a su divisibilidad infinita o a su indivisibilidad, no es otra cosa que la afirmación de la cantidad una vez como continua y otra como discreta. Si no se concibe el espacio, el tiempo, etc., sino según la determinación de la cantidad continua, serán divisibles hasta lo infinito. Si, por el contrario, se les concibe según la determinación de la magnitud discreta, contendrán una última división y estarán compuestas de elementos indivisibles. Una de las dos determinaciones es tan exclusiva como la otra.

Zusatz. La cantidad, en cuanto resultado, el más próximo, del ser para sí, contiene los dos lados de su *processus*, la repulsión y la atracción, como momentos ideales, y es, por tanto, lo mismo cantidad continua que cantidad discreta. Cada uno de estos dos momentos encierra también el otro, y, por lo tanto, no hay ni una magnitud puramente continua, ni una magnitud puramente discreta. Cuando se habla de estas dos magnitudes como si fuesen dos particulares y colocadas una enfrente de otra, es que se hace alto en las abstracciones de nuestra reflexión, que, considerando las magnitudes, determinadas, se suprime uno u otro de estos dos momentos que están indivisiblemente unidos en la noción de la cantidad. Así se dice, por ejemplo, que el espacio que contiene esta casa es una magnitud continua y que los cien hombres que están en ella reunidos forman una magnitud discreta. Pero el espacio es a la vez continuo y discreto y conforme a esto hablamos de los puntos del espacio y le dividimos en una longitud determinada de pies, pulgadas, etc., lo cual no puede hacerse sino en el supuesto de que el espacio es en sí también discreto. *A-C R-D*

Pero, de otro lado, la cantidad discreta compuesta de cien hombres es también continua y lo que los cien hombres tienen de común entre sí, es el género hombre que penetra a todos los individuos y les une unos a otros, lo que es el fundamento de la continuidad de esta magnitud.

b.—Quantum.

CI. La cantidad que es esencialmente puesta con la determinabilidad particular que contiene, es el quantum, la cantidad limitada.

Zusatz. El quantum es la existencia de la cantidad, mientras que la cantidad pura corresponde al ser y el grado, que debemos considerar después, corresponde al ser para sí. En lo que concierne a la razón más determinada de la transición de la cantidad pura al quantum, está fundada en que, en tanto que en la cantidad pura de la diferencia, en cuanto diferencia de la continuidad y de la discreción, no existe en un principio sino en sí, se halla puesta en el quantum. De tal modo, que aquí la cantidad aparece como diferenciada o limitada. Esto es lo que hace luego que el quantum se divida en un número indeterminado de quanta o magnitudes determinadas. Cada una de éstas, en cuanto diferente de las otras, forma una unidad mientras que, de otro, considerada en sí misma, forma un múltiple. Pero así es como el quantum es determinado como número.

CII. El quantum tiene su desenvolvimiento y su determinabilidad completa en el número que, por cuanto su elemento es lo uno, contiene como elementos cualitativos, según el lado de la discreción el número particular, según el de la continuidad, la unidad.

Ob. En la aritmética se presenta ordinariamente las diversas especies de cálculo como modos contingentes de combinar los números. Pero si hay una necesidad, y por tanto una razón que presiden estas combinaciones, es menester que esta razón tenga su fundamento en un principio y éste no puede residir sino en las determinaciones que contiene la noción del número mismo. Debemos indicar brevemente aquí este principio.—Las determinaciones de la noción del número son el número particular y la unidad y el número mismo es la unidad de ambos. La unidad aplicada a números dados no es sino en igualdad. Por consiguiente, el principio de las diferentes formas del cálculo consiste en poner los números en la relación de unidad y del número particular

y en producir la igualdad de estas determinaciones. Como los unos, o bien los números mismos se hallan en un estado de indiferencia recíproca, la unidad en que se les reúne aparece como un conjunto exterior. Por tanto, calcular es numerar en general y la diferencia de las formas del cálculo reside en la naturaleza cualitativa de los números que se combina numerando y esta naturaleza cualitativa tiene por principio la unidad y el número particular.

La primera operación del cálculo es la numeración, que consiste en componer números, en reunir arbitrariamente muchos unos. Pero el cálculo no comienza sino cuando se han formado ya los números. Estos están primeramente en el estado inmediato, son números completamente indeterminados y, por tanto, desiguales. Combinar o numerar tales números, es adicionar. La determinación que sigue inmediatamente es que los números son, en general, iguales, y que forman, pues, una unidad y que hay un número particular que les contiene. Calcular tales números es multiplicar. Aquí es indiferente colocar el número particular o la unidad en uno u otro de los dos factores y tomar uno u otro por número particular o por unidad. La tercera y última determinabilidad es la igualdad del número particular y de la unidad. Numerar tales números es elesvarles a una potencia y primeramente al cuadrado. Todas las demás determinaciones no son sino un desenvolvimiento formal de una serie de números particulares indeterminados, engendrado por la multiplicación del número por sí mismo.—Como en esta tercera determinación se alcanza la igualdad completa de la única diferencia que se tiene aquí es decir, del número particular y de la unidad, no puede haber sino estas tres formas de cálculo.—A la composición del número correspondiente su descomposición, según las mismas determinaciones. Por consiguiente, al lado de las tres formas del cálculo que se puede llamar positivas, hay otras tres que se podrá llamar negativas.

Zusatz. Como el número en general es el quantum en su completa determinabilidad, nos servimos de él para determinar no solamente las magnitudes llamadas discretas, sino también las llamadas continuas. Por igual

TIEMPO
TRABAJADO.

NO.
3 HRS TRABAJO

3.

TRABAJO

TIEMPO

UNIDAD = TRABAJO

3 HRS.

razón debe la geometría emplear el número cuando se trata de determinar las figuras del espacio y sus relaciones.

c.—El grado.

CANTIDAD
DETERMINADA

CIII. El límite ha devenido idéntico con la totalidad de la cantidad determinada ella misma. Así, pues, como determinabilidad múltiple en sí misma, la cantidad es magnitud extensiva, y como determinabilidad simple es magnitud intensiva o grado.

Ob. Lo que distingue a la magnitud continua y la magnitud discreta de la extensiva y la intensiva, es que las primeras se refieren a la cantidad en general, mientras que las otras se refieren a su límite o, si se quiere, a su determinabilidad como tal.—Así como la magnitud continua y la discreta, la magnitud extensiva y la intensiva no son dos especies de cantidad constituidas, de modo que cada una contenga una determinabilidad en que la otra no esté. La magnitud extensiva es también intensiva recíprocamente.

Zusatz. La magnitud intensiva o el grado difiere, según la noción de la magnitud extensiva o el quantum. Hay, pues, que mostrar el error de los que no quieren reconocer esta diferencia, que identifican estas dos formas de la cantidad. Esto ocurre particularmente en la física cuando, v. gr., para explicar la diferencia del peso específico es una vez mayor que el de otro, contiene en el mismo espacio doble número de partes materiales (átomos). Lo mismo se hace respecto a la luz y al calor, cuando se explica los diferentes grados de temperatura o de claridad por las más o menos partículas o moléculas de luz o de calor. Los físicos que han recurrido a estas explicaciones tienen, es cierto, el hábito de salir del paso diciendo que nada se puede decidir acerca del *en sí* (que, según ellos, no puede ser conocido) de estos fenómenos, y que se utiliza aquellas expresiones por ser más cómodas. En cuanto a esta mayor comodidad, se la debe referir a la explicación más fácil del cálculo. Pero no se ve por qué la magnitud intensiva que halla también su expresión determinada en el cálculo, no se ha de prestar a él lo mismo que la extensiva. Sería, sin

duda, más cómodo prescindir enteramente, no sólo del cálculo, sino del pensamiento mismo. Hay que observar, además, que al abandonarse a explicaciones de esta especie, se franquea siempre el dominio de la percepción y de la experiencia y se entra en el de la metafísica y la especulación que, por otra parte, se llama ociosa y aun perniciosa. Se halla, es cierto, en el dominio de la experiencia que dos bolsas llenas de thalers, una es una vez más pesada que otra, lo cual ocurre porque una de las dos contiene doscientos thalers y la otra sólo ciento. Se puede ver estas piezas de oro y percibir las por los sentidos en general. Pero los átomos, las moléculas y otras cosas semejantes caen fuera del dominio de la percepción sensible y es el pensamiento el que debe decidir de su admisibilidad y significación. Pero, como se ha observado (§ 98, *Zusatz*), es el entendimiento abstracto el que fija, bajo forma de átomo y como elemento último, el momento de lo múltiple contenido en la noción del ser para sí, y es, además, el que, en el caso actual, en oposición con la intuición intuitiva tanto como con el pensamiento verdaderamente concreto, considera la magnitud extensiva como la única forma de la cantidad, y allí donde se encuentran magnitudes intensivas no quiere reconocerlas en su determinabilidad especial, sino que, apoyándose sobre una hipótesis sin fundamento, se esfuerza en referirlas por una especie de violencia a la magnitud extensiva. Entre los reproches que se han dirigido a la nueva filosofía, se oye, sobre todo, repetir el de referir todo a la identidad, por lo cual se la ha llamado, por una especie de burla, filosofía de la identidad. Pero las consideraciones que acabamos de exponer demuestran que precisamente la filosofía especulativa es la que lleva a distinguir lo que difiere, lo mismo según la noción que según la experiencia, mientras que aquellos que profesan el empirismo, son los que erigen expresamente la identidad abstracta en principio del conocimiento, pudiendo merecer así su filosofía el nombre de filosofía de la identidad. Además, si es justo decir que no hay magnitudes puramente continuas o discretas, lo es también afirmar que no las hay puramente intensivas o extensivas y que no se debe, pues, considerar estas dos determinaciones de la cantidad como

dos especies independientes, una enfrente de otra. Toda magnitud intensiva es también extensiva y viceversa. Así, v. gr., un cierto grado de temperatura es una magnitud intensiva que, como tal, halla un término correspondiente en una sensación absolutamente simple. De otro lado, mirando el termómetro, hallamos que a tal grado de temperatura corresponde cierta extensión de la columna de mercurio, y que esta magnitud extensiva cambia con la temperatura en cuanto magnitud intensiva. Lo mismo ocurre en el dominio del espíritu. Un carácter más intenso extiende su acción más lejos que el que lo es menos.

CIV. En el grado se halla realizada la noción de la cantidad determinada. El grado es la magnitud en cuanto se halla en sí misma en un estado de indiferencia y simplicidad, pero de modo que la determinabilidad que posee en cuanto cantidad determinada, la tiene completamente fuera de sí misma y en otra magnitud. En esta contradicción que consiste en que el límite indiferente que es para sí está absolutamente fuera de sí mismo, se halla puesto el progreso indefinido cuantitativo.—Es un momento inmediato que pasa inmediatamente a su contrario, la mediación (que va más allá del *quantum* así puesto) y recíprocamente.

Ob. El número es un pensamiento, pero en cuanto ser completamente exterior a sí mismo. Como pensamiento, no entra en el orden de las cosas que caen bajo la intuición; pero es el pensamiento que tiene por determinación la forma exterior de la intuición.—El *quantum*, pues, no solamente puede ser aumentado o disminuido hasta lo infinito, sino que debe, según su noción, ir indefinidamente más allá de sí mismo. El progreso indefinido cuantitativo, es precisamente el retorno irracional de una sola y misma contradicción que es el *quantum* en general, y que puesta según su determinabilidad es el grado. Relativamente a lo que hay de superfluo en expresar esta contradicción bajo forma de progreso indefinido, Zenón dice con razón en *Aristóteles*, que «no hay diferencia entre decir una cosa una vez y repetirla siempre».

Zusatz. Aun admitiendo, como es debido, la justicia

de la intuición que hay en el fondo de la definición que dan ordinariamente los matemáticos de la magnitud, y que hemos recordado (§ 99), a saber qué es lo que puede aumentar o disminuir quedará siempre la cuestión: ¿cómo llegamos a reconocer un ser tal? No es contestar satisfactoriamente acudir sencillamente a la experiencia porque, dejando a un lado que tendríamos así la representación y no el pensamiento de la magnitud, ésta se produciría como una simple posibilidad (la de devenir más grande o más pequeña), pero la necesidad de estar constituida así se nos escaparía. Por el contrario, en el curso de este desenvolvimiento lógico, no solamente hemos visto a la cantidad producirse, sino también que el progreso de la noción de la cantidad es ir más allá de sí misma, y que aquí no tenemos una simple posibilidad, sino una determinación necesaria.

Zusatz. II. En el progreso cuantitativo infinito se detiene, sobre todo, el entendimiento *reflexivo* cuando se ocupa en lo infinito en general. Pero la observación que antes hemos hecho referente al progreso infinito cualitativo, diciendo que este progreso no expresa la verdadera, sino la falsa infinidad, la que no va más allá del simple *debe ser*, y que, por tanto, queda en realidad en los límites de lo finito, esta observación se aplica igualmente a esta forma del progreso infinito. En lo que concierne luego más particularmente a esta forma que Spinoza ha dignado, con razón, con el nombre de infinito de la imaginación (*infinitum imaginationis*) los poetas también (especialmente Haller y Klopstock), emplean a veces esta representación para dar una intuición, no sólo de la naturaleza, sino de Dios. Hallamos, v. gr., en Haller una descripción muy conocida de la infinidad de Dios, en que dice: «Reúno números sin fin, millares de montañas, agrego el tiempo al tiempo, coloco mundo sobre mundo, y cuando desde esta vertiginosa altura de nuevo me vuelvo hacia ti, el poder del número, aumentado millares de veces, no es aún una parte tuya.» Tenemos aquí ese movimiento en que la cantidad y más particularmente el número, van sin cesar más allá de sí mismos, y que Kant también llama *Schauerhaft*, asombroso; pero en el cual no debería verdaderamente asombrar sino el

enjo que causa ese límite que se fija y se suprime sin cesar, quedando siempre en el mismo sitio. Sin embargo, el poeta que acabamos de citar, concluye la descripción de la falsa infinitud con estas notables palabras: «Me desvío de ti y estás ante mí entero», en que se expresa la idea de que el verdadero infinito no debe ser considerado como algo que está más allá de lo finito y que para alcanzar a la conciencia del verdadero infinito, debemos suprimir ese *progressus in infinitum*.

Zusatz. III. Pitágoras ha hecho, como es sabido, de los números el objeto de la filosofía, y ha considerado el número como constituyendo la determinación fundamental de las cosas. A primera vista debe parecer esta concepción paradójica y aun insensata a la conciencia vulgar. Hay, pues, que preguntarse qué se debe pensar de ella. Para contestar a esta pregunta recordemos, ante todo, que la tarea de la filosofía consiste, sobre todo, en referir las cosas a pensamientos determinados. Pero el número es un pensamiento y el que se acerca más al ser sensible o, para expresarnos de un modo más determinado, el pensamiento del ser sensible mismo, en tanto que entendemos por tal la exterioridad y lo múltiple. Por consiguiente, en la tentativa para aprehender el universo como número, hallamos el primer paso hacia la metafísica. En la historia de la filosofía, Pitágoras se coloca, como se sabe, entre la jónica y la eleática. Así, en tanto que los jonios no franquearon los límites del ser material ($\nu\lambda\eta$) en el cual, como observa Aristóteles, colocaron la esencia de las cosas, los eleatas y, sobre todo, Parménides, se elevaron al pensamiento puro, bajo la forma del ser, y la filosofía pitagórica vino a colocarse como un puente entre el ser sensible y el suprasensible. Y aquí también se ve lo que se debe pensar de la opinión de los que creen que Pitágoras fue demasiado lejos al concebir la esencia de las cosas como un simple número, añadiendo al par que es innegable que las cosas pueden ser calculadas, pero que son algo más que simples números. En cuanto a este más que se atribuye a las cosas, sin duda, se debe conceder que son más que simples números; falta saber lo que hay que entender por este más. La conciencia sensible ordinaria no hallará dificultad en contestar a esta cuestión conforme a su punto

de vista. Dirigiéndose a la percepción sensible y haciendo observar que las cosas pueden, no solamente ser nombradas, sino ser visibles, que se las puede oír, sentir, etc. En virtud de esto, y según el modo de ver de nuestros días, el reproche dirigido a la filosofía pitagórica, significará que fue sobrado idealista. Pero, de hecho, lo contrario es cierto, como ya se puede ver por la observación que acabamos de hacer referente a la posición histórica de la filosofía pitagórica. Porque, cuando se concede que las cosas son más que puros números, hay que entender de este modo que el simple pensamiento del número, es insuficiente a expresar la esencia determinada o la noción de las cosas. Por tanto, en vez de poner en principio que Pitágoras fue demasiado lejos en su filosofía de los números, se debiera, por el contrario, enseñar que no fue bastante lejos. Son, en efecto, los eleatas los que dieron un paso adelante en el camino del pensamiento puro.—Sin embargo, hay que decir que hay aquí, no cosas, sino estados de cosas y, en general, fenómenos de la naturaleza, cuya determinabilidad se apoya, esencialmente, sobre números determinados y sobre relaciones de números. Esto es lo que ocurre particularmente en la diferencia de los sonidos y de su acorde armónico. Y se cuenta que, percibiendo este fenómeno, fue como Pitágoras fue llevado a considerar el número como la esencia de las cosas. Pero si, de un lado, es de un alto interés científico referir al número esos fenómenos que descansan sobre números determinados, no se debe, por otra parte, admitir que la determinabilidad del pensamiento en general, pueda ser puramente numérica. Se puede, sin duda, ser primeramente llevado a enlazar las determinaciones más generales del pensamiento con los primeros números, y a decir, en su virtud, que el uno es lo simple y lo inmediato, el dos, la diferencia y la mediación, y el tres la unidad de ambos. Pero aquí no hay sino combinaciones exteriores, y no es el número como tal el que puede procurar la expresión propia de estos pensamientos determinados. Y cuanto más se avanza por este camino, más claramente se ve lo arbitrario de esas combinaciones de números determinados con determinados pensamientos. Se puede, v. gr., considerar el número 4 como la unidad de 1 y 3 y de los pensamientos

a ellos unidos; pero 4 es también el doble de 2, como 9, no solamente es el cuadrado de 3, sino que es también la suma de 8 y 1, de 7 y 2, etc. Si, aun en nuestros días, hay sociedades secretas que dan gran importancia a ciertos números o figuras, no se debe ver en esto sino un juego inocente o un signo de la impotencia del pensamiento. Se dice que bajo tales combinaciones se esconde un sentido profundo, y que el pensamiento pudiera en él descubrir muchas cosas. La filosofía no se ocupa de lo que se puede pensar, sino del verdadero pensamiento, y el verdadero elemento en que éste vive no se debe buscar en símbolos arbitrariamente escogidos, sino en el pensamiento mismo.

CV. Esta propiedad que tiene el *quantum* de estar en sí mismo fuera de sí mismo, forma su cualidad; en esta exterioridad es precisamente lo que es y está en relación consigo mismo: se hallan en él reunidos la exterioridad, es decir, el ser cuantitativo y el ser para sí, es decir, el ser cualitativo.—El *quantum* así puesto en sí mismo constituye la *relación cuantitativa*. Es una determinabilidad que es tanto un *quantum* inmediato, el exponente, como una mediación, es decir, la relación de un *quantum* con otro, se tiene aquí los dos lados de la relación que al mismo tiempo no tienen un valor según su valor inmediato, sino sólo en esta relación.

Zusatz. El progreso infinito cuantitativo aparece primero como un movimiento en que el número va sin cesar más allá de sí mismo. Pero examinándole de más cerca se ve que en este progreso la cantidad vuelve sobre sí misma, porque lo que en ella está contenido según el pensamiento es en general la determinación del número por el número; y esto es lo que trae la *relación cuantitativa*. Cuando, v. gr., decimos $2 : 4$, tenemos dos magnitudes que no tienen un valor en su estado inmediato como tal, sino solamente en su relación recíproca. Pero esta relación (el exponente de la relación) es ella misma una magnitud que se distingue de las dos magnitudes puestas en relación en que con su cambio cambia la relación misma, mientras que la relación es indiferente al cambio de los dos lados, en tanto que el exponente no cambia.

Así en lugar de $2 : 4$, podemos poner $3 : 6$ sin que la relación cambie, porque el exponente dos queda el mismo en ambos casos.

CVI. Los lados de la relación son aún *quanto* inmediatos y su determinación, a la vez cualitativa y cuantitativa, les es aún exterior. Pero por estar la cantidad en su exterioridad en relación consigo misma o, si se quiere, por hallarse reunidos el ser para sí y la indiferencia de la determinabilidad, la cantidad es en su verdad la medida.

Zusatz. La cantidad, por el movimiento dialéctico a través de los momentos que se han considerado hasta aquí, ha regresado a la cualidad. Hemos tenido primero la cantidad como noción en que la cualidad se halla suprimida, es decir, como noción que no es ya idéntica con el ser, sino que es una de terminabilidad indiferente y exterior. También esta noción, como hemos observado precedentemente, está en el fondo de la definición que los matemáticos dan ordinariamente de la magnitud, diciendo qué es lo que puede ser aumentado o disminuido. Ahora, aun admitiendo según esta definición que se pudiese ante todo considerar la magnitud como el ser que cambia en general (porque aumentar y disminuir significan precisamente determinar diferentemente la magnitud), y que, por tanto, conforme a su noción, no se debiera distinguirla de la existencia variable (el segundo grado de la cualidad), habría, sin embargo, que completar siempre el contenido de esta definición y decir que en la cantidad tenemos un ser variable, pero que, pese a su variabilidad, queda siempre el mismo. Así la noción de la cantidad se produce como encerrando una contradicción y ésta constituye la dialéctica de la cantidad. Pero el resultado de esta dialéctica no es un simple retorno a la cualidad, como si ésta fuese lo verdadero y la cantidad lo falso, sino la unidad y la verdad de ambas, es decir, la cualidad cuantitativa, o la medida.—Se puede también observar a este propósito que cuando consideramos en las cosas sus determinaciones cuantitativas, es en realidad siempre la medida lo que tenemos presente y el fin de nuestras indagaciones. Esto es también lo que indica nues-

tro modo de expresión, porque decimos que medimos cuando descubrimos determinaciones y relaciones cuantitativas. Así medimos la longitud de las cuerdas que hacemos vibrar partiendo del punto de vista de la diferencia cualitativa de los sonidos producidos por esta vibración, diferencia que corresponde a la de longitud, de igual modo la química indaga la cantidad de las sustancias combinadas para conocer la medida que es la condición de sus combinaciones, es decir, las cantidades que están en el fondo de las cualidades determinadas. Asimismo, en la estadística los números no tienen importancia sino por el resultado cualitativo que se les une.

Las combinaciones puramente numéricas fuera del punto de vista que aquí señalamos y que es como su hilo conductor, sólo pueden satisfacer una vana curiosidad y no pueden tener importancia teórica ni práctica.

C

MEDIDA

CVII. La medida es el *quantum* cualitativo y primeramente como *quantum* cualitativo inmediato. Es un *quantum* al cual se halla ligada una existencia o una cualidad.

Zusatz. La medida, en cuanto unidad de la cualidad y de la cantidad, es también el ser acabado. Cuando se habla del ser, éste aparece, ante todo, como un momento completamente abstracto e indeterminado. Pero el ser está constituido de modo que se determina él mismo y es en la medida donde alcanza su completa determinabilidad. Se puede considerar también la medida como una definición de lo absoluto, y conforme a este punto de vista se dice de Dios que es la medida de todas las cosas. Es también esta intuición que es, si se puede decir así, el tono fundamental de la antigua poesía hebrea en que se glorifica a Dios representándole como aquel que marca a todas las cosas, a la mar y a la tierra, a los ríos y a las montañas, a las plantas y a los animales, sus límites.—En la conciencia religiosa de los griegos, encontramos la divinidad de la medida representada, sobre todo, en relación con el mundo moral, como Némesis. Lo que se halla en general en el fondo de esta representación es que la riqueza, los honores, el poder, lo mismo que la alegría, el dolor, etc., tienen su medida determinada, y que ir más allá de esta medida es ir a la ruina.—En cuanto a la presencia de la medida en el mundo objetivo, encontramos ante todo en la naturaleza existencias, cuya medida forma el contenido esencial. Esto es lo que ocurre particularmente en el sistema solar que se debe considerar como la esfera de

la libre medida. Si vamos más lejos, considerando las diversas esferas de la naturaleza inorgánica, veremos que la medida es, por decirlo así, rechazada al fondo en cuanto las determinaciones múltiples cualitativas y cuantitativas que en ellas se encuentran, se hallan en un estado de indiferencia recíproca. La cualidad de una roca, v. gr., o de un río, no está ligada a una magnitud determinada. Sin embargo, mirando de cerca se halla que los objetos, tales como los que acabamos de nombrar, tampoco carecen completamente de medida, porque el análisis químico demuestra que el agua de un río, como las diversas partes que componen una roca, son cualidades, condicionadas por las relaciones cuantitativas de las sustancias que contienen. Pero es en la intuición inmediata de la naturaleza orgánica donde se produce de nuevo de un modo más señalado la medida. Las diversas especies de plantas y de animales tienen tanto en el todo como en las partes una cierta medida. Y hay en este punto que observar que las formaciones orgánicas más imperfectas, aquellas que más se acercan a la naturaleza inorgánica, se distinguen en parte de las más perfectas por una mayor indeterminación de su medida. Así es cómo hallamos entre los fósiles, por ejemplo, los cuernos de Ammón, como se les llama, de los cuales unos son microscópicos y otros alcanzan al tamaño de una rueda. Se encuentra la misma indeterminación de medida en muchas plantas que pertenecen a los grados inferiores del reino orgánico. Tales son, por ejemplo, los helechos.

CVIII. En tanto que la cualidad y la cantidad no están unidas en la medida sino de un modo inmediato, su diferencia se produce en ellas de un modo igualmente inmediato. El quantum específico es así, de una parte, un simple quantum y la existencia puede aumentar o disminuir sin que la medida, que es aquí una regla, sea suprimida; pero, de otra parte, el cambio del quantum lleva también un cambio de cualidad.

Zusatz. La identidad de la cualidad y de la cantidad, que está contenida en la medida, no es primero sino en sí, no es aún puesta. De aquí nace que estas dos determinaciones, cuya unidad es la medida, afirmen aún

cada una su independencia de tal modo que, de un lado, las determinaciones cuantitativas de la existencia pueden ser cambiadas sin que la cualidad de esta última sea afectada; mientras que, de otro lado, este crecimiento y decrecimiento indiferentes tienen un límite más allá del cual la cualidad se halla cambiada. Así es como el grado de temperatura del agua es indiferente relativamente a su fluidez. Hay, sin embargo, en el aumento o disminución de la temperatura del agua líquida un punto en que el estado de su cohesión cambia cualitativamente y en que el agua se transforma en vapor o en hielo. Cuando se verifica un cambio cuantitativo, parece a primera vista inofensivo. Se oculta aquí, sin embargo, otra cosa y este cambio en apariencia inofensivo es, por decirlo así, una astucia por la cual la cualidad es atacada. La antinomia de la medida que se halla en este cambio fue representada por los griegos bajo muchas formas. Tal es, v. gr., la cuestión: si un grano de trigo forma un montón o si arrancando una cerda de la cola de un caballo queda desprovista de cerdas. Si considerando la naturaleza de la cantidad como una determinabilidad indiferente y exterior al ser se es primeramente llevado a contestar negativamente a estas cuestiones, se verá pronto, no obstante, que hay también que conceder que este aumento y esta disminución indiferentes tienen su límite y que se acaba por llegar a un punto en que, añadiendo un grano de trigo se tiene un montón o arrancando un cabello queda la cabeza calva. A estos ejemplos se parece también el cuento del campesino que fue añadiendo media onza a media onza al peso que llevaba su asno, hasta que el pobre animal sucumbió bajo la carga. Se cae en gran engaño cuando no se ve en estas cuestiones sino una ociosa palabrería de la escuela. Se trata aquí en realidad de pensamientos con los cuales es bueno familiarizarse y que tienen una gran importancia aun en la vida práctica y más particularmente en la vida social. Así, v. gr., hay relativamente a nuestros gastos un cierto espacio dentro del cual el más o el menos no tiene importancia. Pero si se traspasa por un lado u otro la medida determinada por las relaciones individuales, se ve entonces aparecer la naturaleza cualitativa de la medida (del mismo modo que se produce y se afirma en el ejem-

plo que acabamos de citar de la temperatura del agua), y lo que podía antes considerarse como una prudente economía se trueca en avaricia o prodigalidad.—Esta propiedad de la medida halla también su aplicación en la política. La legislación de un Estado debe ser considerada como independiente o como dependiente de la extensión de su territorio, del número de sus habitantes y de otras determinaciones cuantitativas semejantes. Sea un Estado con un territorio de mil millas cuadradas y una población de cuatro millones. Se concederá desde luego que dos mil habitantes más o menos no pueden ejercer influencia en la legislación de tal Estado. Pero, al mismo tiempo, hay que reconocer que en el crecimiento o decrecimiento de un Estado se acaba por llegar a un punto en que, haciendo abstracción de toda otra circunstancia, la cualidad de la legislación debe, a causa de este cambio cuantitativo, ser también cambiada. La legislación de un pequeño cantón de Suiza no conviene a un Estado grande, así como la legislación de la República rumana no hubiera servido a las pequeñas ciudades del imperio alemán.

CIX. La supresión de la medida consiste primeramente en ese movimiento que hace que una medida vaya a través de su naturaleza más allá de su determinabilidad cualitativa. Pero como la otra relación cuantitativa en que se halla suprimida la medida de la primera relación es también una relación cualitativa, la supresión de la medida contiene una medida nueva. Estas dos transiciones, el de la cualidad a la cantidad y el de ésta a la primera, pueden ser representadas como un progreso infinito, en que la medida se halla a la vez suprimida y restablecida.

Zusatz. Como se ha visto, la cantidad no es solamente variable, es decir, capaz de aumentar y disminuir, sino que su naturaleza consiste en ir más allá de sí misma. Conserva esta naturaleza también en la medida. Ahora, cuando la cantidad contenida en la medida va más allá de cierto límite, la cualidad que le corresponde es igualmente suprimida. Sin embargo, lo que es negado así no es la cualidad en general, sino sólo una determinada, en

lugar de la cual viene a colocarse otra. Este *processus* de la medida que en su movimiento alternado se produce como simple cambio de cantidad, y además como un cambio de cantidad en cualidad, se puede representar por una línea nodal. Estas líneas nodales las hallamos primeramente en la naturaleza bajo muchas formas. Hemos señalado antes los diversos estados cualitativamente diferenciados de la agregación del agua, estados que tienen por condición el aumento y la disminución. De un modo semejante se verifican los diferentes grados de oxidación de los metales. La diferencia de sonidos puede también ser citada como un ejemplo de esta brusca transformación que se realiza en el *processus* de la medida de un cambio, primero puramente cuantitativo, en un cambio cualitativo.

CX. Lo que se verifica en realidad en este movimiento es que el elemento inmediato que acompaña aún a la medida como tal, es anulado. La cualidad y la cantidad mismas se hallan primero en el estado inmediato y la medida no es sino su identidad relativa. Pero la medida se produce como disolviéndose ella misma en un término que, aun siendo su negación, es él también la unidad de la cantidad y de la cualidad; y, por tanto, negándose en este término, la medida no hace sino volver sobre sí misma y entrar en su unidad.

CXI. Lo infinito, la afirmación como negación de la negación, en lugar de los lados más abstractos, del ser y del no-ser, de alguna cosa y de lo otro, etc., tiene ahora por lados la cualidad y la cantidad. Estos dos lados contienen primero (α) la cualidad que ha pasado a la cantidad (§ 98) y la cantidad que ha pasado a la cualidad (§ 105), y, por tanto, ambas se han producido como negación (β). Pero en su unidad (la medida) se han diferenciado antes y una no es sino por mediación de otra y (γ) después de haber suprimido su momento inmediato, esta unidad se halla puesta tal cual es en sí, es decir, como relación simple consigo misma que contiene el ser en general y sus formas como momentos suprimidos.—El ser o la inmediatitud que por la negación de sí misma se ha mediatizado ella misma y se ha puesto en

relación consigo misma, y que es también una mediación que se disipa en una nueva relación consigo, en una nueva inmediatez; esta inmediatez es la esencia.

Zusatz. El *processus* de la medida no es simplemente la falsa infinidad del progreso infinito bajo la forma de un cambio sin cesar renovado de la cualidad en la cantidad y de ésta en la cualidad, sino que es la verdadera infinidad en que un término pasando al otro no hace sino pasar a sí mismo. La cualidad y la cantidad se hallan en la medida primero una enfrente de otra como la alguna cosa y lo otro. Pero la cualidad es en sí la cantidad y recíprocamente. Por consiguiente, estas dos determinaciones, pasando en el *processus* de la medida una a otra, cada una de ellas no deviene sino lo que es ya en sí y tenemos ahora al ser negado en sus determinaciones, el ser suprimido, el cual es la esencia. En la medida la esencia es ya en sí y el *processus* de la medida no consiste sino en poner lo que es en sí.—La conciencia ordinaria concibe las cosas bajo la razón del ser y las considera según la cualidad, la cantidad y la medida. Sin embargo, estas determinaciones inmediatas no se producen como determinaciones rígidas, sino como determinaciones que fundan una en la otra y la esencia es el resultado de su dialéctica. En la esencia no se tiene ya una transición sino solamente una relación. La forma de la relación no está primero en el ser sino como nuestra reflexión; en la esencia, por el contrario, la relación en su determinación propia. Cuando en la esfera del ser la alguna cosa pasa a lo otro, desaparece. No ocurre lo mismo en la esencia. Aquí no tenemos *otro* verdadero, sino solamente la diferencia, la relación de lo uno con su *otro*. Por consiguiente, la transición de la esencia no lo es; porque en la transición de las diferencias de lo uno en lo otro, las diferencias no desaparecen, sino que subsisten en su relación. En el *ser* y el *no-ser*, por ejemplo, tenemos el ser que es para sí y el no-ser que es también para sí. Otra cosa ocurre con lo *positivo* y lo *negativo*. Contienen, sí, estas categorías las determinaciones del ser y del no-ser. Pero lo positivo no tiene, considerado en sí mismo, sentido alguno y está esencialmente en relación con lo negativo. Lo mismo

sucede a lo negativo. En la esfera del ser la relación no está sino en sí; en la esfera de la esencia, por el contrario, es puesta. Esto en general es lo que distingue las formas de la esencia y las del ser. En el ser todo se halla en el estado inmediato, en la esencia todo es relativo.